LVMIERE ET VIE

L'argent, I

LUMIERE ET VIE
L'homme et l'argent

Yves-Bernard TREMEL
Dieu ou Mammon

Gilbert BLARDONE
Argent et économie humaine

Bernard-Marie CHEVIGNARD
Bienheureux vous qui êtes pauvres

Christian DUQUOC
L'œuvre doctrinale de Sa Sainteté Pie XII

39

SOMMAIRE

LVMIERE ET VIE

Tome VII Octobre 1958 N° 39

L'Homme et l'Argent

Pour comprendre l'ampleur que revêt le problème de l'argent, il faudrait revenir à quelques évidences fondamentales, comprendre dans leur forme la plus simple les rapports entre l'homme et la nature.

Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder (Genèse, *2,15*). *Il ne suffirait pas de voir, dans cette vocation de l'homme au travail, un impératif moral plus ou moins arbitraire, un bon plaisir divin insouciant de la nature de l'homme. L'homme oisif fait plus que désobéir à la volonté de Dieu : il se met en contradiction avec son être même, à strictement parler il cesse d'exister. Pour désigner ce qui est le propre de l'homme, les anciens aimaient à définir l'être humain comme* un animal capable de rire ; *on ira plus profond, sans doute, en disant de l'homme qu'il est* un animal qui doit travailler (*cf.* Lumière et Vie, n° 20, *Réflexions sur le travail*).

Il ne travaille pas seulement pour sauvegarder son existence biologique : se nourrir, se vêtir, se défendre du froid, de la chaleur ou de la pluie. Un tel rapport à la nature n'a rien de spécifiquement humain : il apparaît déjà au niveau simplement animal. L'homme travaille pour exister humainement,

comme être spirituel et libre. Dans son activité laborieuse, il comprend qu'il domine la nature au lieu d'être dominé par elle, comme l'animal qui dépend entièrement des herbes qu'il broute ; par son activité encore, il double la nature d'un monde qui ne lui apparaît plus comme étranger, mais dans lequel il se retrouve. Plus la nature est soumise au travail, et plus elle s'humanise, plus elle devient propice à l'exercice concret de la liberté humaine. Le travail n'est pas d'abord un châtiment, ni davantage, et si forte qu'en puisse être la tentation, un instrument de puissance grâce auquel l'homme pourrait se passer de Dieu : il est simplement la seule façon possible d'exister pour un être qui n'est ni Dieu ni une chose ou un animal. L'homme n'est homme qu'en travaillant.

★

Dans le travail, l'homme découvre immédiatement son caractère social. Il sort de sa singularité close sur elle-même et se projette en face de lui-même et en face d'autrui. L'homme ne se réalise dans le travail qu'en se dépassant vers les autres hommes, en créant un monde qui est le monde de tous. L'automobile et la partition musicale, la fusée et le livre, le tracteur et l'objet d'art sont comme de l'humain cristallisé et universalisé. Si l'homme vit en société, ce n'est pas pour des raisons purement utilitaires, comme on l'a souvent prétendu : il lui appartient par essence d'être un animal social, *précisément parce qu'il est* un animal qui travaille. *Enfin, parce que la socialisation de l'homme se manifeste et se réalise concrètement dans le fruit de son travail, la richesse est par essence destinée à la communauté humaine avant de l'être à tel ou tel individu particulier. Saint Thomas avait profondément aperçu ce lien, cette quasi-identité entre l'être de l'homme, le travail, la richesse et la société, et il n'hésitait pas à faire, de la destination commune des biens, un impératif du droit naturel. Oublier ou nier cette thèse fondamentale, ce n'est pas porter à l'homme un dommage particulier ou secondaire, c'est l'atteindre en son être même ; ce n'est pas confisquer égoïstement un objet matériel, c'est voler à l'homme ce qui lui permet d'être homme.*

En transformant la nature par son travail, l'homme accomplit une vocation inscrite dans son être profond. Il entre du même coup en communauté avec les autres hommes. Entre son existence individuelle et son existence sociale, il n'y a en droit aucune rupture, puisque l'une et l'autre se constituent simultanément : je ne perds pas ce que je donne à autrui, et autrui ne perd pas ce que je reçois. Le rapport laborieux de l'homme à la nature instaure en droit des rapports harmonieux entre les hommes, des échanges équilibrés grâce auxquels chaque individu doit parvenir à un épanouissement toujours plus large. Donne-moi ton livre pour que je puisse me cultiver, je t'offre en échange mon blé qui te permettra de te nourrir et de poursuivre ton œuvre. Tel est le principe sur lequel est fondée l'existence humaine.

Le troc se révèle pourtant insuffisant pour concrétiser la commune destination des richesses, et d'autant plus insuffisant que le travail se perfectionne, que le monde humain devient plus riche et les besoins plus diversifiés. Aristote le remarquait déjà : tel peut venir au marché pour écouler son surplus de blé et se procurer le vin qui lui manque ; si personne n'a besoin de blé ou n'a de vin à troquer, le premier ne pourra pas obtenir ce qu'il désire. Il peut aussi se faire qu'on n'ait actuellement besoin de rien et qu'on dispose cependant de biens qu'on ne veut ou ne peut consommer. C'est pour résoudre de tels problèmes qu'a été inventée la monnaie. Elle est comme l'étalon qui mesure les richesses et permet de les échanger facilement. S'il n'y a pas de vin sur le marché, la quantité de monnaie que je reçois en échange de mon blé me permettra de satisfaire ultérieurement mon besoin ; si rien ne me manque aujourd'hui, la monnaie, qui représente le blé que j'ai produit et livré à mon voisin, me donne la possibilité de me procurer plus tard ce qui me semblera nécessaire. Grâce à l'argent, les échanges sont rendus plus faciles, plus universels et en définitive plus humains. Désormais, ils ne sont plus instantanés, mais, disséminés dans le temps, ils deviennent plus réfléchis et plus libres ; l'argent permet de faire des projets et de les réaliser au moment opportun.

*Si élémentaires qu'elles soient, les analyses d'Aristote sont remarquables et intéressantes. Elles nous laissent l'impression qu'à l'époque où elles ont été faites, l'argent était compris en référence constante au travail et au fruit du travail. En lui-même il n'est rien, qu'une convention commode : dix mines, c'est en réalité une maison, c'est du blé, c'est du vin. La monnaie est en quelque sorte transparente ; les rapports entre les hommes demeurent humains parce que fondés sur le travail. L'histoire, d'ailleurs, nous montre que le travail et la monnaie sont liés à l'avènement de la cité démocratique en Grèce : celle-ci devint possible lorsque les commerçants et les paysans trouvèrent dans l'argent un pouvoir réel capable de tenir en échec le pouvoir de prestige des nobles seigneurs que nous décrit l'*Odyssée *ou que chante Pindare.*

Aussi longtemps qu'on s'en tient à ces notions élémentaires, il n'y a pas de problème de l'argent. L'exemple de l'antiquité, de la cité grecque tout au moins, et du moyen âge nous montre sans doute que cette situation stable peut se prolonger tant que les rapports humains demeurent peu complexes et la circulation monétaire réduite : la réalité historique est alors conforme, grosso modo, *aux exigences humaines, le fait répond au droit. Si l'on veut lire les auteurs anciens avec des yeux modernes, on peut être choqué du peu de place qu'ils accordent à la morale de l'argent ou de la façon dont ils l'envisagent. Aristote, par exemple, se soucie avant tout, sinon uniquement, de mettre en garde contre une mesquinerie inélégante dans l'usage de l'argent ; il s'en prend surtout au pingre qui ne pèche pas tant par amour de l'or que par manque de goût : il laisse échapper les occasions qui s'offrent à lui de s'illustrer par de belles dépenses, il gâte les plus grandes œuvres comme les cadeaux les plus modestes par un détail malheureux. Cette étroitesse de vues est le plus grave défaut et le plus courant qu'Aristote connaisse dans le domaine de l'argent ; la prodigalité et l'ostentation tapageuse sont plus rares ; aucun de ces vices d'ailleurs ne porte un vrai dommage au prochain : ils ne font tort qu'à ceux qui en sont affligés.*

C'est une situation à peu près identique que laisse entre-

voir la morale de saint Thomas. La question consacrée à l'usure dans la Somme de théologie *montre combien clairement est comprise la nature de l'argent : pratiquer l'usure, c'est vendre ce qui n'a aucune existence propre ; demander à autrui de payer l'usage qu'il fait de l'argent qu'on lui a prêté, c'est faire comme si, non content de vendre du vin, on vendait aussi le droit de le boire : l'argent n'a en lui-même aucune valeur différente de celle des richesses réelles qu'il représente ou qu'il permet d'acquérir.*

Si les théologiens médiévaux, comme les moralistes grecs, nous disent peu de chose sur l'argent, c'est sans doute parce que leurs contemporains comprenaient à peu près correctement le mécanisme fondamental de la monnaie. Celle-ci n'était encore que l'adjuvant d'une économie de troc ; on connaissait des monnaies locales variables, mais non encore l'argent au sens moderne du mot. L'homme se mouvait encore dans le monde réel de la nature travaillée et non dans l'univers abstrait de l'argent.

★

L'argent est un moyen purement conventionnel qui permet à tous les hommes de bénéficier du travail de tous, et vice-versa. Si nous avons aujourd'hui à résoudre un problème de l'argent, c'est parce que cette évidence simple a cessé d'être perçue. L'argent n'est pas lui-même un mal, bien au contraire. Mais sa nature, telle qu'elle se réalise dans notre civilisation, est soumise à une monstrueuse perversion.

A partir du XIVe siècle, l'argent s'internationalise et s'universalise pour permettre les échanges plus vastes que requiert le commerce entre les grandes cités des Flandres et de l'Italie du Nord. On s'habitue progressivement à considérer l'argent comme une réalité abstraite, indépendante du travail humain; une sorte de valeur magique vient habiter la monnaie, les lettres de change, les traites. Le commerce est de moins en moins un échange de marchandises, on abandonne le monde réel du blé, du vin, de la laine et des objets fabriqués pour se réfugier dans le paradis de l'argent qu'on vient de découvrir.

Si on le considère comme une valeur en soi, l'argent apparaît immédiatement comme une richesse sans limite, comme un pouvoir toujours redoublé : il suffit d'accélérer la production pour avoir sans cesse plus d'argent, ou de s'approprier des mines d'or, comme le firent les conquistadors espagnols. Mais une telle aubaine est rare, et l'économie d'argent exige la mise en place de moyens de production toujours plus puissants : il est historiquement indiscutable que les techniques monétaires du capitalisme naissant ont facilité et provoqué l'essor industriel du XIXe siècle. Ce résultat, qu'on peut regarder comme positif, devait être payé d'un grand prix, au prix de l'homme lui-même.

Dans les perspectives nouvelles qui viennent d'être évoquées, le rapport entre l'argent et le travail, et donc entre l'argent et l'être même de l'homme, est radicalement transformé. Si l'argent n'est plus le symbole, le mode d'expression conventionnel du travail et des fruits du travail, il devient automatiquement le but *de l'activité laborieuse. L'homme travaille* pour *produire de l'argent, pour accroître cette puissance magique en laquelle on voit la seule richesse véritable. L'être de l'homme passe dans l'argent, puisqu'en droit la monnaie n'a pas d'autre valeur que celle du travail, mais dans ce passage nécessaire il se perd, puisqu'en fait l'argent est compris comme une réalité et une valeur en soi, subsistant à côté de l'homme. « L'argent », dit justement Marx, « c'est l'essence de l'homme et de son travail séparée de l'homme ; cette essence le domine et il l'adore ». C'est l'homme qui crée Mammon et qui se soumet à sa tyrannie. Si l'on veut faire de l'argent un instrument de puissance, on doit d'abord l'absolutiser, lui accorder une valeur propre ; mais on ne le peut sans se trouver aussitôt en face d'un mauvais génie tout-puissant. La perversion de l'argent détruit l'homme en ce qu'il a de plus essentiel. Au lieu de s'épanouir et de se retrouver dans le monde que crée son travail, il s'y perd, il devient la proie d'une divinité étrangère qui le transforme en sa propre substance. Au lieu de rencontrer les autres hommes il se heurte à une chose sans existence qui est devenu l'Etre*

suprême. L'argent est, entre les hommes, le rideau *le plus impénétrable qui puisse exister. Les vérités élémentaires ont changé de sens ; les réalités essentielles ont été transformées en chiffres et en signes algébriques auxquels tout doit se soumettre.*

Le travail de l'homme est désormais détourné de son sens naturel et premier, il est, au sens fort du terme, inhumain. Pour ceux qui possèdent l'argent, le travail d'autrui n'est plus que le moyen de poursuivre sans fin une puissance illusoire, un néant auquel seuls peuvent donner un contenu les instincts de domination et d'orgueil qui sommeillent au cœur de l'homme : avoir de l'argent, c'est tenir entre ses mains le reflet de ses instincts dépravés, et rien de plus. Quant à ceux qui n'ont pas assez d'argent pour être des puissants, ou qui se refusent à le devenir, ils sont réduits à travailler pour avoir le minimum nécessaire à la vie ; leur activité laborieuse n'est pas un moyen de s'humaniser, puisque le caractère humain de l'objet fabriqué est absorbé dans l'anonymat de Mammon : elle est ravalée au niveau de l'activité animale, elle n'est que le moyen de sauvegarder l'existence biologique. L'opposition entre pays développés *et* pays sous-développés, *dont notre terminologie voile déjà le caractère tragique, est la forme historique sous laquelle se manifeste le rôle maléfique que l'homme a confié à l'argent.*

L'argent a confisqué l'homme. A notre civilisation s'applique rigoureusement l'enseignement de Jésus sur Mammon. Nous ne recherchons pas le Royaume et, dans notre être naturel lui-même, nous n'existons pas vraiment. Le problème de l'argent n'est pas un problème particulier *qui réclamerait* une solution particulière : *tel qu'il se pose historiquement, il touche au plus profond de l'homme, il enveloppe la totalité de la civilisation. On ne peut l'aborder réellement sans comprendre d'abord que sa solution postule une transformation du cœur de l'homme ; encore l'homme n'est-il pas seul en cause, ou plutôt l'homme n'existe pas sans se donner un cadre d'institutions et de structures qui valent ce que vaut son cœur. C'est*

inséparablement au niveau de l'homme et de la civilisation que doit être examiné le problème de l'argent.

*
* *

Deux raisons nous ont contraint de répartir ce thème sur deux cahiers. C'est d'abord le désir de publier, dans ce numéro, une présentation de l'œuvre doctrinale de Pie XII. C'est ensuite l'ampleur même du sujet. Dans ce premier cahier, qui se situe d'emblée en face du problème dans son ensemble, on trouvera une étude scripturaire, une analyse d'économie humaine et une méditation spirituelle. Dans quelques mois, un deuxième cahier sera consacré plus spécialement au rôle de l'argent dans la création des richesses.

I. Tables annuelles

Les tables annuelles des tomes I (1951-1952) à V (1956) ont été établies. Nos lecteurs peuvent nous les demander. Prière de bien spécifier les années que l'on désire et de joindre à la demande un timbre de 20 francs ou un coupon-réponse international pour couvrir les frais d'expédition.

II. Abonnements missionnaires

Nous recevons assez souvent des demandes d'abonnements gratuits ou à prix très réduit de la part de missionnaires. Ceux de nos lecteurs qui voudraient nous aider à satisfaire ces demandes peuvent souscrire des abonnements en faveur des missionnaires (Union française : 1200 francs, Etranger : 1500 francs) : il suffit d'indiquer la destination de la somme au talon du chèque de versement. Au nom des missionnaires qui ont bénéficié de leur générosité, nous remercions chaleureusement les lecteurs qui ont déjà répondu à un premier appel.

DIEU OU MAMMON

Il peut sembler paradoxal de rechercher dans le Nouveau Testament un enseignement sur l'Argent. Pour Jésus, il n'existe qu'une valeur, devant laquelle toutes les autres s'éclipsent : le Royaume de Dieu est le trésor caché qu'il vient révéler au monde. Pour Paul, la richesse du chrétien n'est autre que le Mystère du salut dévoilé dans le Christ. Bien plus, devant ce trésor, l'Argent fait figure d'ennemi, de puissance adverse : on ne peut servir à la fois Dieu et Mammon. Il faut choisir entre ces deux Maîtres, qui prétendent exercer un empire sans partage sur le cœur de l'homme. Et, de fait, l'Argent opère une ligne de partage devant l'Evangile du Royaume: les Pauvres l'accueillent, tandis que les Riches n'y entrent pas. Le renoncement aux richesses est une disposition fondamentale du disciple du Christ. Le signe le plus éclatant de la venue du Royaume, c'est que les Pauvres entendent la Bonne Nouvelle. Et quand les Douze sont envoyés pour annoncer le Royaume, le dépouillement et le désintéressement sont les exigences radicales de cette mission : « Vous avez reçu gratuitement ; donnez gratuitement. Ne vous procurez ni or, ni argent, ni menue monnaie pour vos ceintures... » (*Mt.,* 10,9).

Toutefois, au moment même où Jésus proclame qu'on ne peut s'attacher à la fois à Dieu et à l'Argent, il parle de se faire des amis au ciel avec cet argent d'iniquité, cette puissance ennemie du Royaume. Il enseigne qu'il y a une fidélité vis-à-vis des biens de la terre qui n'est pas sans rapport avec le trésor véritable (*Luc,* 16, 9-13). Et nous voyons l'usage des biens terrestres tenir une certaine place dans les préoccupations

de la communauté apostolique : à Jérusalem, tout est mis en commun. Dans la mission de Paul auprès des païens, la collecte de biens matériels pour subvenir aux besoins de l'église-mère de Jérusalem s'appuie sur la communion des fidèles en une même foi au Christ-Jésus. Jacques, au contraire, éclate en indignation véhémente contre le riche qui opprime le pauvre et frustre l'ouvrier de son salaire. L'Argent n'est donc pas étranger au Royaume ou, du moins, un certain comportement devant l'Argent est requis chez le disciple de Jésus.

Le message évangélique et apostolique soulève deux questions essentielles à propos de l'Argent. La première est de savoir comment l'Argent se pose en obstacle du Royaume, en Ennemi de Dieu. C'est l'aspect ténébreux de Mammon. Mais cette puissance satanique exorcisée demeure une réalité pour le chrétien. Reste à préciser le rôle qu'elle va jouer en sa vie d'homme sauvé, la fidélité que cette nouvelle condition lui impose à l'endroit des biens temporels dont il demeure l'intendant.

DIEU OU MAMMON

Au seuil du Royaume, le troisième évangile oppose les Pauvres et les Riches : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous... Mais malheur à vous, les riches, car vous avez votre consolation » (*Luc*, 6, 20-24). Bien que l'on ne retrouve pas ce violent contraste chez saint Matthieu, il introduit un thème que développent nombre de récits ou de paroles du Maître. C'est à l'intérieur de cette antithèse Riches-Pauvres que vient s'inscrire le dilemme Argent-Dieu. Plus qu'aux choses de ce monde, c'est à l'attitude de l'homme en face du Royaume que s'intéressent les évangiles. Le refus du riche est dû, pour une part, au fait que son cœur est dominé par Mammon : il n'est pas là où se trouve le vrai trésor. Cependant ce type du riche présente bien d'autres traits : il n'est pas réductible à une catégorie sociale. Avant de préciser le personnage de Mammon, il semble utile de rappeler la portée de cette antithèse Riches-Pauvres.

Le type du Riche et du Pauvre

Les trois évangiles synoptiques affrontent ces deux types dans l'épisode du jeune homme riche (*Mt.*, 19, 16-30 ; *Marc*, 10, 17-31; *Luc,* 18, 18-30). Tandis que cet homme se retire tout triste, ne pouvant renoncer à ses trop grands biens, les disciples montrent une disponibilité totale : ils ont *tout* quitté pour suivre le Maître qui seul est bon. On pensera peut-être qu'il ne s'agit là que d'un appel de Jésus à une perfection plus haute selon les termes mêmes de la version de Matthieu : « Si tu veux être parfait... ». Cette interprétation est difficile à concilier avec le contexte de la scène. Ce qui est en jeu, c'est l'entrée dans le Royaume des Cieux, l'héritage de la vie éternelle. Les disciples sont stupéfaits et interdits à l'excès devant les exigences de Jésus : « Mais alors qui peut être sauvé ? » Par ailleurs la perfection dont parle Matthieu n'est pas surérogatoire : c'est la perfection même que Jésus vient apporter à la Loi d'amour que cet homme a gardée dès sa jeunesse. Il lui manque encore quelque chose pour obtenir le trésor céleste, la vie éternelle, le Royaume : le dépouillement de son avoir terrestre qui le tient captif. Jésus oppose trésor à trésor. Et la parole de Jésus : « Où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » se vérifie dans le comportement du jeune homme. La richesse et l'argent sont un obstacle presque insurmontable à l'entrée dans le Royaume : la séduction de la richesse, avec les soucis du monde et les convoitises, sont les épines qui envahissent et étouffent la Parole de Dieu, l'empêchant de porter son fruit, la moisson du Royaume (*Marc,* 4, 19 ; cf. *Mt.,* 13, 22 ; *Luc*, 8, 14).

Luc a encore accentué les traits du Riche et du Pauvre. Dès le récit de l'enfance du Sauveur, le Tout-Puissant renverse les puissants de leurs trônes et élève les humbles, rassasie les affamés et renvoie les riches les mains vides (1, 52-53). Il prépare l'antithèse de la première béatitude et de la première malédiction et cette contradiction que le Messie va soulever en Israël. Le « Malheur à vous, riches ! » se répercute dans les paraboles saisissantes que seul il nous a conservées: celle du riche

insensé (12, 16-21) et celle du mauvais riche et du pauvre Lazare (16, 19-31). La première est introduite par un épisode où un juif demande à Jésus sa médiation dans un différend avec son frère à propos d'un héritage. Jésus se récuse en proclamant que ce n'est pas là sa mission. Il n'a pas été établi juge ou médiateur pour des biens terrestres, car « au sein même de l'abondance, la vie d'un homme n'est pas assurée par ses biens ». La parabole vient illustrer cette réponse. Le riche fermier, *au moment même où il croit avoir trouvé sécurité pour* l'avenir en ses biens débordants, se voit demander le compte de son âme. Et les biens qu'il a amassés ne sont d'aucune sécurité en pareille occurrence. Telle est bien la folie de l'homme : que lui sert de gagner le monde entier s'il se perd ou se ruine lui-même (*Luc,* 9, 25 ; cf. *Mt.,* 16, 26 ; *Marc,* 8, 36) ? Véritable folie que celle de l'homme qui s'appuie sur ces biens, ne tenant pas compte de Dieu pour bâtir sa vie. Il oublie la seule échéance qu'il fallait prendre en considération : celle du jugement de Dieu. L'homme doit choisir entre deux trésors, conclut la leçon : le sage met sa richesse en Dieu, tandis que le fol met son cœur dans des biens périssables. Le disciple ne s'inquiète nullement de ces choses qui passent ; comme les oiseaux, il ne possède ni cellier ni grenier ! Ce sont les païens, ceux qui ne connaissent pas Dieu, qui se laissent tourmenter par de pareilles inquiétudes. Pour le petit troupeau, celui des Pauvres, il suffit de chercher le Royaume (12, 22-32).

Le chapitre 16 de saint Luc est tout entier construit sur ce thème de l'Argent et de la Richesse. A l'intendant avisé qui sait prévoir l'échéance prochaine et se faire des amis avec l'argent d'iniquité, qui ne lui appartient pas, l'évangéliste oppose le mauvais riche qui se donne bon temps sans souci du jugement qui vient. C'est la mort qui dévoile les valeurs authentiques. Les biens, qui assurent la situation du riche dans la vie présente, l'endurcissent au point que ni Moïse, ni les Prophètes, pas même quelqu'un qui ressusciterait d'entre les morts ne sauraient le convertir. La mort le fixe dans son destin : sur l'autre bord de l'abîme qui sépare le sein d'Abraham, le banquet du Royaume, des ténèbres de l'Enfer. D'une ma-

nière pittoresque, nous voici ramenés à la pointe de la leçon qui se dégageait de la parabole de l'intendant avisé : « Nul ne peut servir deux maîtres : ou il haïra l'un et aimera l'autre, ou il s'attachera à l'un et méprisera l'autre. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon » (16, 13). Deux trésors commandent deux destins.

Par contraste avec cette tyrannie totalitaire de l'Argent sur le Riche, Luc s'est plu à souligner les exigences radicales de dépouillement qu'impose le Royaume. Il faut abandonner tout (*Luc,* 5,11 ; cf. *Mt.,* 4,22 et *Marc,* 1,20 ; *Luc,* 5,28 ; cf. *Mt.,* 9,9 et *Marc,* 2,14 ; *Luc,* 18,22). Le seul calcul qu'exige le Royaume, c'est celui de renoncer à tous ses biens : telle est la pointe que donne Luc aux deux petites paraboles du fermier qui entreprend inconsidérément la construction d'une tour qu'il doit laisser inachevée et du roi qui doit demander la paix avant même d'avoir commencé la campagne (14, 28-33). On retrouve la même insistance dans sa rédaction de l'épisode de l'obole de la veuve : tandis que les riches ne donnent que de leur superflu, cette femme fait une offrande sur son indigence, elle a remis *tout* ce qu'elle avait pour vivre (21, 1-4 ; cf. *Marc,* 12, 41-44).

Comment entendre cette antithèse ? Faut-il identifier ces Riches et ces Pauvres à deux classes sociales ? Luc donnerait parfois cette impression, tant les termes qu'il emploie sont réalistes : que l'on compare par exemple sa version des béatitudes avec celle de Matthieu. Il s'agit de pauvres et de riches et non pas de pauvres en esprit ou d'humbles ; d'affamés et de repus et non point de ceux qui ont faim et soif de justice. La parabole du riche et du pauvre a un accent revanchard. Luc, l'évangéliste des bergers, des Samaritains et des femmes, ne serait-il pas celui des miséreux opprimés par les riches ? Il faut cependant regarder les choses de plus près. Précisément Luc est l'évangéliste des Publicains riches devant lesquels s'ouvre le salut, tel ce Zachée qui donne la moitié de ses biens aux pauvres et qui répare les torts qu'il a pu faire en accomplissant son métier (19, 1-10 ; cf. 3, 12-13). Quand il énumère les femmes qui suivaient Jésus, il relève parmi elles l'épouse

d'un intendant d'Hérode et il ajoute que ces femmes assistaient le Maître de leurs biens (8, 1-4), comme, plus tard, il nous parlera de cette Tabitha, riche en bonnes œuvres et en aumônes, que Pierre ressuscitera à Lydda (*Act.*, 9, 36-42). Parmi les premiers disciples de Jésus, il y avait des riches, tels Nicodème et Joseph d'Arimathie. Et les évangélistes nous le montrent fréquentant la table des publicains, qui n'étaient pas précisément « économiquement faibles ». Il existe donc un « bon riche » parmi les personnages évangéliques. Puisqu'il existe aussi un mauvais riche, il faut essayer de cerner de façon plus précise quel est ce type du mauvais riche.

Revenons un instant sur les épisodes qui mettent en scène ce personnage. Pour Matthieu et pour Marc, l'homme qui renonce à suivre Jésus à cause de ses biens, c'est quelqu'un, un jeune homme précise Matthieu, que le Maître rencontre sur sa route. Chez Luc, cet homme devient un notable du peuple juif. Ce qualificatif peut sans doute expliquer les richesses du personnage. Mais le contexte paraît donner une autre portée à cette indication : l'évangéliste ne veut-il pas opposer les autorités spirituelles du peuple juif qui se ferment sur leur propre avoir, la Loi et les traditions, refusant de s'ouvrir au Royaume, aux disciples qui se font tout petits pour accueillir l'appel de Jésus (cf. 18, 15-17) ? Le contraste serait alors de même nature que celui de la parabole du Pharisien et du publicain, qui précède de peu l'épisode du jeune homme riche : il s'agit, non de deux classes sociales, mais de deux attitudes fondamentalement différentes devant le message évangélique. L'épisode du riche Zachée n'est, dans le même contexte, qu'une nouvelle illustration de cette opposition, mais il montre bien comment il faut la comprendre (19, 1-10). A ce publicain, ce pécheur qui reçoit le salut, Luc a d'ailleurs comparé les concitoyens de Jésus qui n'en veulent pas pour roi et qui gaspillent les dons que Dieu leur avait départis en leur confiant la révélation. C'est le sens de la parabole des mines qui, dans l'évangile de Luc, commente la réponse que Jésus vient de faire à l'accueil de Zachée.

Le mauvais riche semble lui aussi incarner les chefs spi-

rituels du peuple juif et leur refus : ils possèdent la Loi et les Prophètes, qui auraient dû les conduire au Royaume (16, 29.31 ; cf. 16, 14-17). La parabole s'adresse d'ailleurs aux Pharisiens, dont Jésus critique violemment la justice. Ne faut-il pas la situer dans la coulée de la parabole des deux fils, où l'aîné représente l'obstination des chefs juifs, et dans celle de l'intendant, qui dénonce peut-être ceux auxquels Dieu avait commis ses biens et qui ne se sont pas montrés fidèles en cette gestion (cf. 16,12) ?

A la veuve, qui donne de son nécessaire, le troisième évangile oppose des riches, qui semblent bien s'identifier avec les scribes « qui dévorent les biens des veuves » (cf. 20, 45-47). Et dans la petite section consacrée au banquet du Royaume, la parabole des invités développe encore le refus des riches, ces légistes et ces Pharisiens qui prennent leur repas avec Jésus chez un notable (14, 1-3), et leur remplacement par les Pauvres de la ville, les publicains et les pécheurs, et par des gens de l'extérieur, les Gentils, que les envoyés du Maître font entrer de force (14, 15-24).

S'il est vrai que Luc s'est plu à développer l'antithèse Pauvres-Riches, il ne semble pas qu'elle ait une autre signification que celle que lui donnait déjà toute une tradition juive : Pauvre y est synonyme de Juste, de Saint, tandis que le Riche est l'Impie, qui persécute les amis de Dieu (cf. *Ps.*, 22 ; 25 ; 34 ; 37 ; 69 ; 147 ; 149). Les deux catégories étaient devenues des attitudes religieuses : les Pauvres sont les humbles qui cherchent Dieu, mettent en lui leur sécurité, ont faim et soif de sa justice et attendent tout de sa bonté, tandis que les Riches sont les impies, qui se confient en leur force et en leur richesse, qui nient pratiquement Dieu et cherchent à ébranler la foi des amis de Dieu. Le vocabulaire de Luc est si peu chargé de résonance sociale qu'il inclut le Publicain, c'est-à-dire le « bon riche », dans le type du Pauvre ! Malgré certaines apparences, les termes de Luc ne sont pas différents de ceux de Matthieu. Et cet enseignement rejoint celui de Jésus lorsqu'il répond aux disciples lors de l'onction de Béthanie ces mots si déconcertants de prime abord : « Les pauvres,

vous les aurez toujours avec vous et, quand vous le voudrez, vous pourrez leur faire du bien, mais moi, vous ne m'aurez pas toujours » (*Marc,* 14,7 ; cf. *Mt.*, 26,11 ; *Jean,* 12,8). Sans doute cette scène, surtout dans la version johannique, évoque-t-elle le drame de l'Argent : il participe à cette puissance des ténèbres qui envahit le cœur de Judas l'Iscariote (cf. *Jean,* 13, 21-30 ; *Mt.*, 26, 14-16 ; *Marc,* 14, 10-11). Parce que Judas est dévoré par l'amour de l'Argent, mais sans doute encore plus déçu dans le messianisme terrestre qui le possède. « la puissance et la gloire » de la troisième tentation, il refuse désormais de suivre Jésus et il se livre à Satan. Mais ce n'est pas là la pointe du récit. Jésus proclame devant ses disciples qu'aucune œuvre, pas même l'aumône aux pauvres, ne saurait dépasser celle de la foi en sa personne. Pour les disciples, les œuvres et le souci des pauvres jailliront désormais de cette foi : ils serviront les plus petits, parce que Jésus s'est identifié à eux (cf. *Mt.*, 25, 45). Mais, avant ce service des pauvres, ils font passer la fidélité au service de la Parole qui l'inspire (*Act.*, 6,4 ; cf. *Luc,* 10, 38-42). Le geste de Marie de Béthanie affirme le primat du Royaume sur les œuvres : devant cette urgence, l'homme doit renoncer à toutes ses richesses, que cet avoir soit un attachement à l'argent et c'est le cas de Judas dans le quatrième évangile, ou qu'il soit un attachement à sa propre justice et c'est manifestement le sens de l'épisode chez saint Matthieu. Telle est la véritable pauvreté exigée par l'Evangile. Nous sommes assez loin d'une exaltation de la pauvreté comme condition sociale, puisqu'à une œuvre de portée sociale, Jésus préfère le geste gratuit qui paraît un pur gaspillage. Il suppose en réalité un dépouillement et une pauvreté plus profonds en leurs racines que le zèle des disciples. La plus pauvre, c'est celle qui fait apparemment un geste de riche. Les plus riches, ce sont ceux qui semblent dévorés par le zèle des pauvres. La Pauvreté selon l'Evangile réside dans l'esprit, comme l'affirmait Matthieu, en ce centre d'où doivent procéder les actions extérieures et les œuvres de l'homme. C'est à ce niveau qu'il faut se placer si l'on veut apprécier correctement le type du Pauvre et celui du Riche.

A cette condition seulement, on peut comprendre qu'il existe des riches pauvres selon l'esprit et qu'une certaine pauvreté peut devenir une richesse.

Servir Dieu ou l'Argent

Si telle est la portée de cette antithèse, les paroles de Jésus au sujet de l'Argent ne laissent pas de produire une impression paradoxale. Pourquoi le dilemme entre Dieu et Mammon ? Et cette impérieuse invitation à choisir entre deux trésors, celui des Cieux et les possessions de la terre ? Pourquoi le Maître fait-il de la richesse un obstacle insurmontable à la décision que l'homme doit prendre devant le Royaume ?

L'enseignement de Jésus sur l'Argent est concentré par Matthieu dans une section du sermon sur la montagne, qui développe la Loi et la justice du Nouveau Royaume (*Mt.,* 6, 19-34), tandis que chez Luc les passages parallèles se trouvent dispersés, l'invitation à s'abandonner à la Providence et à se constituer un trésor impérissable après la petite parabole sur le riche fermier (*Luc,* 12, 22-34) et les logia sur Dieu et Mammon à la suite de la parabole de l'intendant avisé (16, 9-13). Matthieu commence par opposer les deux trésors : le trésor terrestre périssable, que la mite et le ver peuvent consumer et le voleur cambrioler, et le trésor impérissable du Ciel. L'image était classique dans le milieu juif pour désigner le salaire que les bonnes œuvres recevront dans le monde futur. Ici, le trésor semble déjà exister ; il s'agit plutôt de le sauvegarder, de le mettre en lieu sûr : on songe à la parabole du trésor qu'un homme vient de trouver et pour lequel il vend tout ce qu'il a (13,44 ; cf. 19,21). Cependant l'invitation très pressante : « Ne vous amassez point... Mais amassez-vous... » implique une coopération de l'homme dans la poursuite de ce trésor qu'est le Royaume des Cieux, réservé par Dieu à ses élus. Ce choix commande le destin de l'homme: « Où est ton trésor, là aussi sera ton cœur ». Si le cœur, c'est-à-dire ce centre des décisions de l'homme, s'attache à un trésor périssable, son destin sera tout entier entraîné par cette option fondamentale. S'il se décide au contraire pour le

trésor vrai, ce choix sera également décisif. L'image de l'œil, lampe qui donne au corps sa lumière, ne fait que renforcer celle du cœur. Il s'agit de choisir entre la lumière et les ténèbres. Si l'œil est malade, l'homme ne peut être qu'un fils des ténèbres. Si, au contraire, il est sain, il sera un fils de lumière. Ces deux premières antithèses, celle du trésor et celle de la lumière et des ténèbres, sont renforcées par une troisième : Dieu et Mammon. Il est impossible qu'un serviteur s'attache en même temps à deux maîtres. Il faut choisir. Le cœur de l'homme ne peut connaître de partage : c'est l'amour ou la haine, l'attachement ou le mépris. Il n'y a que ces deux voies, pas de route intermédiaire. Placé à cette croisée, il doit se fixer : ou Dieu ou Mammon, ou le souci des biens terrestres, qui domine l'existence païenne, ou la recherche du Royaume. Quand on a fixé son cœur sur le Royaume, on doit attendre de Dieu qu'il s'inquiète de nous.

Mais comment interpréter cette suite d'images ? Faut-il leur donner le sens de richesses, de biens matériels, ou songer à une possession spirituelle qui finit par aveugler l'homme sur le dessein de Dieu, sur son Royaume ? Faudrait-il revenir au type du Riche et du Pauvre, au Pharisien qui se referme sur le trésor de sa justice et de ses œuvres, tandis que le Pauvre, le pécheur et le publicain, est assez disponible pour accueillir la parole qui le sauve ? A s'en tenir à l'image du trésor et à la petite parabole de l'œil, lampe du corps, cette interprétation paraît suffisante. Tout le contexte du discours sur la montagne oppose la nouvelle justice à celle des Scribes et des Pharisiens et Matthieu vient de tracer le portrait du Pharisien faisant l'aumône, priant et jeûnant avec ostentation. Il n'est pas simple. Il est hypocrite, double, lorgnant à la fois deux trésors, le sien auprès des hommes et celui de Dieu. Il ne peut donc être pour les autres qu'un guide aveugle, les rendant encore « plus doubles » que lui (cf. *Mt.*, 23, 15.24). Il faut se méfier de ces faux prophètes, qui acheminent sur la mauvaise voie, celle qui mène à la perdition, de ces mauvais arbres qui ne peuvent produire de bons fruits et qui sont déjà voués au feu (7, 13-20). Il faut choisir de bâtir avec

eux sa vie sur le sable ou de la bâtir sur le roc (7, 24-27). Luc applique d'ailleurs la comparaison de l'œil à l'attitude des Pharisiens devant le Royaume, à ce culte extérieur qui fait fi de l'intérieur, de la justice et de l'amour de Dieu (*Luc*, 11, 33-42). Il ne fait en ce contexte aucune allusion à l'Argent qui aveugle l'homme sur le Royaume, tandis que la santé de l'œil consisterait dans le détachement et la libéralité. Il s'agit d'une attitude plus radicale encore, puisqu'elle doit inspirer l'aumône elle-même, si l'on ne veut pas qu'elle ressemble au geste du Pharisien.

Cependant il devient impossible de garder un sens aussi général à l'antithèse Dieu-Mammon. La suite explicite ce que Matthieu entend par Mammon : il s'agit de biens terrestres, des soucis de l'homme en ce qui concerne son corps et son existence. Il s'agit d'inquiétude, d'effort et de labeur pour acquérir les moyens de se nourrir et de se vêtir, de subsister. Ce sens est encore souligné par le troisième évangéliste, puisqu'il commente les soucis du riche par les paroles sur le trésor et ceux de l'intendant avisé par une série d'avis sur l'Argent, qui peuvent nous aider à préciser la figure de Mammon. Car c'est un personnage. Non point quelque divinité païenne, comme pouvaient le croire certains Pères, mais la personnification de l'Anti-Dieu, de l'Ennemi du Royaume. Il est significatif que la tradition des paroles de Jésus dans l'Eglise primitive ait gardé à ce mot sa forme araméenne. Toutefois dans le milieu juif, le mot conserve un sens neutre : celui de richesses et d'avoir, et non seulement d'argent. Mais souvent déjà cet avoir est qualifié de « mammon d'iniquité », au sens de profit malhonnête, de fortune amassée par des procédés injustes. Le mot finit ainsi par prendre une nuance péjorative, au point que dans certains écrits, comme le livre d'Hénoch, l'Argent apparaît comme la puissance sur laquelle s'appuient les impies, tandis que les pauvres et les pieux ne se confient qu'en Dieu. Mais le monde futur renversera les situations : ces hommes, rassasiés de biens, s'en iront au feu de la Géhenne avec leurs trésors d'iniquité.

Les paroles de Jésus se détachent sur cette toile de fond.

Chez saint Matthieu, Mammon est la Puissance ennemie de Dieu et de son Royaume, qui cherche à exercer sur le cœur de l'homme une souveraineté qui ne lui revient pas. Jésus personnifie Mammon et lui donne une allure de Maître. Comme nous savons que cet Ennemi qui s'introduit dans le champ du Royaume pour semer l'ivraie et séduire les fils de lumière, c'est Satan en personne, richesses et argent prennent un aspect ténébreux et démoniaque. Le troisième évangile a repris un trait à la tradition juive : il appelle cet argent le Mammon d'iniquité, le malhonnête argent. Après la parabole de l'intendant (*Luc,* 16, 9-13), on pourrait être tenté de donner à cette expression le sens qu'elle revêtait dans les documents rabbiniques : celui d'argent mal acquis. Est-ce assez dire ? Le Maître ici généralise : c'est l'homme qui devient l'intendant. Et il s'agit des biens qui lui sont confiés par Dieu, auquel il doit des comptes.

Il est évident que, lors de l'échéance, ce n'est pas seulement du bien mal acquis que l'homme devra rendre compte, mais de tous les biens qu'il a reçus. Luc compare d'ailleurs « le Mammon d'iniquité » au trésor que l'homme s'amasse dans les tentes éternelles : les amis qui le recevront sont plutôt ses œuvres que les anges. Ces biens sont peu de chose auprès des richesses abondantes du Royaume. Ils ne sont surtout pas le vrai bien ni le bien propre de l'homme, mais bel et bien quelque chose qui lui demeure extérieur, étranger, qui ne lui appartient pas vraiment. On comprend alors, et c'est le dernier mot, que ce bien puisse aisément devenir un ennemi au service de la puissance d'iniquité par excellence : il est un moment où l'homme doit choisir entre Dieu et Mammon, lorsque ce dernier dépasse son rôle. Si l'homme est l'intendant des biens que Dieu lui a remis, toute emprise de l'Argent sur lui se présente comme une révolte, comme une infidélité dans sa condition de serviteur. Il y a ici, derrière Mammon, autre chose que des biens mal acquis et qu'il s'agit de restituer ; il y a le conflit de deux Maîtres, qui peuvent se disputer le cœur de l'homme. Les biens qui appartiennent à Dieu, y compris l'Argent, n'ont rien d'impur ni d'inique en

eux-mèmes ; ils peuvent cependant servir d'appât à l'Ennemi du Royaume pour tenter l'homme. Ils appartiennent par là au réseau de séductions et de mensonges qui s'étend sur le monde mauvais. De soi, biens et richesses sont des dons de Dieu que l'homme doit accueillir comme des dons. Dès qu'il les considère comme son bien, comme la seule valeur, il trahit son véritable bien et son authentique Maître. Certains commentateurs pensent que cette opposition entre vraie et fausse valeur aurait été accentuée dans le texte araméen original. Jésus jouerait sur des mots qui ont même racine : d'une part, *fidèle, confier, vrai* (*bien*) dérivent de la racine hébraïque *Aman,* qui exprime la solidité, la vérité et la fidélité ; d'autre part, le terme *Mammon* pouvait évoquer les mêmes idées par assonance. Jésus sommerait donc ses auditeurs de choisir entre Celui qui est le vrai bien de l'homme, qui lui confie tout ce qui lui appartient, celui qui seul peut exiger la foi ou la fidélité et ce Mammon, qui se prétend lui aussi un bien vrai et solide, mais qui n'est que faux et trompeur et n'a pas le droit d'exiger cette foi.

L'Argent a donc sa place dans le message évangélique, tout comme le pouvoir politique. L'un et l'autre dérivent de Dieu, qui les a confiés à son intendant sur le monde. Mais l'un et l'autre peuvent usurper une puissance qui ne leur appartient pas. C'est le cas du pouvoir lorsqu'il prétend supplanter le Royaume ou s'opposer à sa venue. Et celui des richesses, argent et possession de toutes sortes, lorsqu'elles dominent le cœur humain au point d'étouffer la semence du Royaume, au lieu de favoriser sa croissance.

FIDÈLES ENVERS L'ARGENT

Pas plus que César, Mammon ne peut prétendre à la puissance qui est celle de Dieu seul. Mais dès qu'il se dépouille de cette prétention, il retrouve sa place dans les préoccupations du fils de lumière lui-même : c'est encore ce qui ressort de la leçon placée par Luc à la suite de la parabole

de l'intendant avisé. Autrement dit, Jésus enlève à l'Argent tout le caractère sacré et absolu dont il s'entoure pour asservir l'homme, mais, une fois dégonflé de ce faux prestige, il retrouve son vrai rôle et sa valeur dans la recherche du Royaume et de sa justice. Le Nouveau Testament ne contient pas qu'une mise en garde vis-à-vis du côté ténébreux de l'Argent. Il nous montre que l'Argent demeure un problème pour le chrétien et pour l'Eglise. Ce n'est pas seulement l'enseignement de saint Luc. La communauté apostolique et l'apôtre Paul doivent apporter des solutions concrètes qui manifestent une prise de position par rapport aux biens terrestres.

Le chrétien, intendant de Dieu

On a voulu discerner chez saint Luc un intérêt pour la question sociale, un enseignement sur la distribution des biens. Il ne voit de salut pour le riche qu'en se dépouillant de ses biens en faveur des déshérités. On est allé jusqu'à lui attribuer des tendances socialistes : le renversement des situations de la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare refléterait une haine de classe, qui est le germe de toute révolution. Nous avons vu ce qu'il faut penser d'une pareille interprétation de la parabole en question et de la pensée de Luc au sujet des riches. Mais il n'en reste pas moins vrai qu'il insiste, plus que les autres évangélistes, sur le devoir de l'aumône, pour ces riches. Les bons riches du troisième évangile, le publicain Zachée, les femmes qui suivent Jésus, sont caractérisés par leur libéralité et leur détachement. A ce dépouillement en faveur des plus pauvres répond le salut (19, 8-9). Et à la petite comparaison du trésor qu'il faut amasser aux cieux, Luc ajoute : «Vendez tout ce que vous avez et donnez le en aumônes » (12, 33). La bonne œuvre par excellence est pour lui le renoncement qui s'épanouit en service des pauvres découlant normalement de la vocation chrétienne. Et le Pharisien de Luc est un ami de l'argent, qui aime au contraire à recevoir en retour de sa générosité (*Luc,* 14, 12-14 ; 16,14 ;

cf. 6, 33-35). Ce sont des parasites qui dévorent les biens des veuves (20, 47). La pureté qu'ils observent avec tant de minuties n'a rien de commun avec cette pureté du cœur qui procède en amour effectif : « Donnez donc plutôt en aumônes ce que vous avez, et tout pour vous sera pur » (11, 41). Cette obligation de faire part de ses biens aux plus pauvres ressort de la situation de l'homme : il n'est que l'intendant des richesses que Dieu lui a départies.

Peut-on cependant appliquer cette parabole de l'intendant avisé à la question de l'Argent ? Existe-t-il un lien entre la parabole et la leçon qui la suit (*Luc,* 16, 9-13) ? Il faut reconnaître un rapport voulu et certain dans l'intention de l'évangéliste, mais ce rapprochement n'est-il pas précisément l'œuvre de Luc ? La cohérence de la leçon avec la parabole dans la rédaction actuelle ne fait pas de difficultés. Ce qui est en question, c'est le caractère primitif, originel, des conséquences que l'évangéliste en tire pour le comportement du chrétien vis-à-vis des richesses. Malgré les efforts tentés pour maintenir cette unité, il semble bien qu'il soit préférable de considérer la parabole comme primitivement indépendante de cette leçon. Jésus présente à ses auditeurs un intendant qui, placé devant une situation dramatique pour son avenir, trouve une solution avisée. Elle a longtemps paru malhonnête. Il n'est pas certain pourtant que les agissements de l'intendant vis-à-vis des débiteurs de l'homme riche soient des procédés irrecevables dans les mœurs de l'époque : ils paraissent au contraire s'inscrire dans les droits stricts des gérants auxquels les propriétaires fonciers remettaient la gestion de leurs biens. La dette que l'intendant remet aux débiteurs, cinquante mesures d'huile et vingt mesures de blé, n'est pas prise sur la portion de la récolte que ces hommes doivent au propriétaire, mais bien sur la part qui revenait au gérant. Ces proportions de moitié et du cinquième n'excèdent pas, semble-t-il, les taux usuraires que ces gérants s'attribuaient eux-mêmes. Si tel est le cas, la solution employée par l'intendant n'est pas malhonnête et on s'explique que le maître ait pu louer cet intendant, malhonnête parce qu'antérieurement il dilapidait

ses biens, mais non en cette manière de prévoir l'avenir. Quoi qu'il en soit, ce que Jésus loue lui-même, ce n'est que cette prudence devant une échéance inéluctable et redoutable. Il évoque un fait divers, dont il ne juge pas la valeur morale. Et ce fait lui sert à illustrer l'échéance du Royaume : devant cette venue, il s'agit d'être avisé, de reconnaître le caractère décisif de l'heure qui arrive et d'agir en conséquence (cf. 12,42). On a d'ailleurs l'impression que le Maître qui loue l'intendant avisé, en conclusion de la parabole, ce n'est plus l'homme riche, mais le Seigneur, Jésus, qui accueille dans son Royaume celui qui a su discerner les signes de sa venue. Que les fils de lumière, appelés à entrer dans ce monde futur tirent la leçon de cet épisode qui ne concerne pourtant qu'une prudence de moindre répercussion, celle qui régit les relations entre les membres du monde présent. Si l'on retient l'explication la plus courante des faits et gestes de l'intendant, à savoir qu'il se procure des amis en faisant des faux et en trompant son maître, la pointe de la parabole porte encore à plus forte raison sur le comportement de l'homme devant l'échéance suspendue au-dessus de sa tête, et non sur son attitude à l'égard de l'Argent.

Or les paroles de Jésus qui suivent la parabole ont évidemment pour but de situer l'homme en face de la richesse, bien plus que devant l'heure qui arrive. Il semble donc qu'elles aient été rapprochées de la parabole pour en dégager d'autres conséquences concernant l'usage des biens terrestres. C'est le mot « Mammon » qui fait le lien de ces cinq versets (v. 9.11.13) ; en fait, ils développent trois leçons successives. Devant cette échéance, dont il a été question dans la parabole, le comportement à l'égard de Mammon n'est pas sans importance. Comme l'intendant préoccupé de se faire des amis qui le *recevront chez eux,* il faut, avec le Mammon d'iniquité, se constituer un trésor impérissable de bonnes œuvres qui nous *recevront dans les tentes éternelles* le Jour où ni or ni argent ne seront là pour nous secourir. Ce premier avertissement compare la sagesse du chrétien à celle de l'intendant, tandis que la seconde leçon ne s'articule nullement

sur la prudence de l'intendant mais sur le fait qu'il est appelé injuste ou malhonnête, parce qu'il dilapidait les biens de son maître. L'homme lui aussi est intendant, en ce sens qu'il doit gérer des biens qui ne lui appartiennent pas, que Dieu lui a confiés. Il importe pour lui d'être *fidèle* en cette responsabilité, et non pas malhonnête ou injuste. Le v. 10 pose d'abord un principe général sous une forme antithétique : qui est fidèle en petite matière, l'est également dans une grande ; qui est malhonnête dans les petites choses, l'est aussi pour les plus importantes. La fidélité, telle est la qualité que l'on exige d'un intendant. C'est elle qui est demandée à celui qui veut entrer dans le Royaume. Les vv. 11-12 ont en vue ce bien qui est le vrai, le trésor solide et indestructible, par rapport aux trésors terrestres corruptibles, qui font défaut au jour du jugement. C'est le bien propre de l'homme, celui que Dieu lui donne, tandis que les biens terrestres lui sont étrangers. Toutefois ces biens, si petits et si relatifs qu'ils soient, ne sont pas sans rapport avec le seul bien absolu. Et si l'homme n'est pas fidèle à l'égard des biens terrestres, Dieu ne saurait lui remettre le trésor véritable. Quelle est cette fidélité à l'égard du « Mammon d'iniquité » ? La dernière leçon la précise au v. 13 : « Nul ne peut servir deux maîtres... Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon ». L'amour et la fidélité à l'un se traduisent par infidélité et haine de l'autre. Mais nous sentons comment il s'agit d'un paradoxe chez saint Luc, puisque Jésus vient précisément de déclarer que le Royaume est suspendu à une fidélité à Mammon. Le paradoxe est cependant possible, car alors Mammon n'est plus Mammon. A l'intérieur de cette fidélité, il ne prétend plus à s'arroger une place de maître, de puissance rivale de Dieu : il tient son rôle de biens terrestres remis aux mains de l'homme pour qu'il puisse les gérer en intendant de Dieu. Avec ces biens, distribués aux pauvres, l'homme prévoit l'avenir qui seul compte. Dès lors, il n'a plus la tentation de placer sa confiance, sa suffisance, en lui-même ni en son avoir propre, mais en Dieu qui donne tout, et le Royaume, et les moyens d'y entrer. S'il est riche, ce moyen sera de

distribuer une richesse qui ne lui appartient pas, à la manière de Zachée et de l'intendant avisé.

L'Argent dans la vie de l'Eglise naissante

L'un des traits caractéristiques de la communauté apostolique que saint Luc décrit dans les *Actes,* c'est la mise en commun des biens terrestres : les croyants, tel Barnabé, vendaient leurs terres et leurs maisons, en apportaient le prix aux Apôtres, qui distribuaient à chacun selon ses besoins (*Act.,* 2, 44-45 ; 4, 32. 34-35. 37). Cette distribution prend une telle place dans la communauté de Jérusalem qu'elle donne naissance au diaconat : les Douze, ne voulant pas délaisser la Parole de Dieu (cf. 2,42), l'enseignement, instituent les sept diacres pour servir aux tables (6,2). L'épisode d'Ananie et de Saphire nous laisse cependant entendre que ce dépouillement des biens personnels pour les mettre au service de la communauté demeurait entièrement libre (5,11). Ce qui est interdit à Ananie, c'est de détourner une partie du prix d'un champ après l'avoir donné aux Apôtres et ainsi de les tromper. Pierre voit là une emprise de Satan se révoltant contre l'Esprit Saint. C'est l'Ennemi qui s'introduit dans le Royaume et l'Argent qui reprend la figure de Mammon. Au contraire, le renoncement à son avoir personnel pour subvenir aux besoins de chacun, de telle sorte que nul n'était plus dans le besoin, est inspiré profondément, non par une sorte d'idéal socialiste, mais par l'amour fraternel qui animait la communauté : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (4,32). La mise en commun des biens n'est que l'expression de la « communion fraternelle » qui s'édifiait et se nourrissait de la parole apostolique, de la fraction du pain et des prières (2,42). Saint Jacques note au contraire que la considération que l'on accorde à la richesse introduit dans l'Eglise des germes de division (*Jac.,* 2, 1 ss.), tandis que l'*Epître aux Hébreux* range la mise en commun des ressources parmi les sacrifices auxquels Dieu prend plaisir (*Hébr.,* 13, 16). Nous savons

mieux maintenant que cet idéal de la communauté primitive s'inscrit dans la ligne de certains groupes fervents du Judaïsme contemporain. Il ne serait donc pas surprenant que Jésus ait adopté, de son vivant, pour le groupe apostolique, certaines institutions du milieu ambiant. Les récits de vocation suggèrent un dépouillement radical et saint Jean nous apprend que le groupe avait son trésorier en la personne de Judas (*Jean,* 12,6), comme la communauté essénienne avait, elle aussi, son trésorier qui seul était habilité à recevoir biens et salaires. Mais il y a, dans la communauté de Jérusalem, plus qu'une organisation de la distribution des biens. Il y a un esprit qui inspire des institutions. Ces institutions pourront disparaître par suite d'un éclatement de la communauté apostolique : ce qui était possible à Jérusalem ne le sera pas ailleurs. L'esprit demeure qui tend toujours de lui-même à s'incarner en réalisations effectives.

L'attitude de Paul en montre la permanence, quand il organise dans les communautés fondées par lui la collecte pour les Saints de Jérusalem. Pour lui désormais un seul trésor compte : la richesse de la bonté de Dieu manifestée dans le mystère du Christ (*Rom.*, 2,4 ; 9,23 ; 11,33 ; *Col.*, 1, 26-27 ; 2,2). Et le dépouillement du Christ devient la loi de la condition chrétienne : « De riche, il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (*2 Cor.*, 8,9 ; cf. *Phil.*, 2, 1-11). L'amour du chrétien est fondé sur le même désintéressement que celui du Christ. Les biens qu'il possède doivent devenir un moyen au service de l'amour fraternel. Et celui qui a été comblé par Dieu de la richesse du salut se doit de partager avec ses frères les biens matériels, que Dieu lui a confiés et dont manquent les pauvres. Paul établit ainsi une loi d'échange ou de communion, dont l'exemplaire est le Christ qui a revêtu la condition de l'esclave pour enrichir l'homme de la gloire même de Dieu. Il l'applique au cas de l'apôtre, pour lequel il revendique le droit de vivre de l'Evangile, c'est-à-dire d'avoir part aux biens de ceux qu'il enseigne : « Si nous avons semé en vous les biens spirituels, est-ce chose extraordinaire que nous récoltions vos biens tem-

porels ?... Le Seigneur a prescrit à ceux qui annoncent l'Evangile de vivre de l'Evangile » (*1 Cor.*, 9, 8-14). A Corinthe, Paul a pu renoncer à ce droit strict au nom d'un bien supérieur, pour faire éclater la gratuité de l'Evangile (cf. 9,18). Mais il continue à le revendiquer comme un droit : « Que celui qui reçoit l'enseignement mette en commun tous ses biens avec celui qui lui enseigne la parole » (*Gal.*, 6,6). Et nous le voyons évoquer dans l'*Epître aux Philippiens* les secours pécuniaires qu'il a acceptés de cette communauté qu'il aimait tendrement (*Phil.*, 4, 15-16).

C'est surtout la collecte « en faveur des saints de Jérusalem qui sont dans la pauvreté » qui prouve quelle place tenait cette communion dans l'esprit et le ministère apostolique de Paul. Il l'évoque en plusieurs de ses lettres depuis la 1re et la 2me aux *Corinthiens* jusqu'aux Epîtres aux *Galates* et aux *Romains*. L'organisation et la récolte de ce secours le préoccupèrent plusieurs années. Sans doute est-il à ses yeux le signe tangible de l'unité des communautés issues du paganisme et de l'église-mère de Jérusalem dans une seule et même Eglise. Mais cette communion jusque dans les biens matériels est aussi commandée par la loi d'échange. Malgré leur pauvreté, les églises de Macédoine réclament avec insistance la faveur de participer à ce service et cette pauvreté déborde en trésors de générosité. Cette libéralité a sa source dans l'exemple du Christ. C'est dans ce contexte que Paul formule l'idéal de communion qui doit régir les rapports entre les églises :

> « Il ne s'agit point, pour soulager les pauvres, de vous réduire à la gêne ; ce qu'il faut, c'est l'égalité. Dans le cas présent, votre superflu pourvoit à leur dénuement, pour que leur superflu pourvoie un jour à votre dénuement » (*2 Cor.*, 8, 13-14).

Et lorsque Paul annonce aux Romains qu'il se rend à Jérusalem pour y porter l'offrande de la Macédoine et de l'Achaïe, il énonce encore ce principe de l'échange qui lui tient à cœur : « Si les païens ont participé à leurs biens spirituels, ils doivent à leur tour les servir de leurs biens tem-

porels » (*Rom.,* 15,27). Saint Jean considère lui aussi cette charité effective, qui ne recule pas devant le partage des biens, comme le critère du passage de la mort à la vie.

> « A ceci nous avons connu l'Amour : celui-là a donné sa vie pour nous. Et nous devons, nous aussi, donner notre vie pour nos frères. Si quelqu'un, jouissant des richesses du monde, voit son frère dans la nécessité et lui ferme ses entrailles, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui ? » (*1 Jean,* 3, 16-17).

La vie nouvelle réclame impérieusement cet échange, puisqu'elle doit se modeler sur le mystère même du Christ. Pas de communion avec le Christ, si cet Amour qui est dans le chrétien ne se termine pas à une communion avec le frère pauvre jusque dans ses biens matériels. Même loi d'échange et même source de cette communion que chez saint Paul.

Pas plus que Jésus, la communauté apostolique n'a considéré la condition du pauvre, au sens économique du mot, comme un état privilégié, alors que les premières églises, tant en Judée que parmi les païens, comptaient surtout des pauvres parmi leurs membres (cf. *1 Cor.,* 1, 26-28). Mais fixant ses regards sur le dénuement du Fils de l'Homme, elle a su reconnaître « l'éminente dignité des pauvres » au sein de l'Eglise et surtout elle a aperçu, dans ce dépouillement, la loi qui doit désormais commander l'attitude chrétienne vis-à-vis des richesses et de l'argent. La richesse véritable, c'est le Salut et la Gloire qui se répandent du Serviteur sur ses membres. Dans cette optique, le renoncement en faveur des pauvres prend une urgence nouvelle. Il ne s'agit pas seulement de gérer des biens qui n'appartiennent qu'au Maître du ciel et de la terre et pour lesquels l'intendant devra rendre compte. Il s'agit de reconnaître dans ses membres les plus déshérités le Fils de l'Homme qui a voulu s'identifier à la condition la plus humiliée. Il s'agit d'aimer comme il a aimé, jusqu'au don de sa vie, en actes. Ainsi Mammon, dépouillé de son être d'emprunt, de son masque diabolique, revêt un être nouveau

dans un monde déjà renouvelé : il fait retour à son Seigneur et Maître, au lieu de contrecarrer son dessein.

DEUX VOIES : UN SEUL ESPRIT

Ainsi se résout le paradoxe évangélique sur l'Argent. Il existe une solution radicale : celle que Jésus demande à ses disciples, le dépouillement complet, une fois pour toutes. Cette pauvreté de type « institutionnel » était sans doute nécessaire au temps où l'esprit de Jésus s'incarnait dans les fondements de l'Eglise. Elle le demeure tant que l'Evangile s'étend à tous les siècles et à toutes les nations. Elle se dresse comme le signe du seul trésor qui doit fixer le cœur du chrétien et du rôle relatif de l'Argent dans ses préoccupations. Il relève d'un monde, dont la figure passe et il n'a jamais le droit de se créer un personnage absolu.

Auprès de cette solution radicale, Jésus en admet une autre chez Zachée et ceux qui accueillent le Royaume. L'Eglise naissante lui donne progressivement son statut. Elle reconnaît que l'esprit de Jésus peut habiter l'homme qui doit gérer les biens de ce monde. Pas plus que dans l'Ancien Testament, on ne rencontre dans le Nouveau un pessimisme et un dualisme radical à l'endroit de la matière et des biens de la terre. Tout vient de Dieu, qui a remis à l'homme la domination de l'univers. Mais l'homme ayant coupé le rapport fondamental avec Dieu, qui maintenait l'harmonie du monde, se laisse assujettir par de fausses valeurs. Et il doit recouvrer sa liberté vis-à-vis de ces puissances. Mais une fois que ces puissances ont été dépouillées de leur faux prestige et que l'homme a fixé son regard sur le seul Royaume, il retrouve, et combien élargies ses fonctions royales. C'est dans un monde nouveau qu'il va exercer son rôle d'intendant, où l'Argent est rentré dans un circuit normal. Celui du service des hommes, et d'abord de ceux qui en ont le plus besoin, les pauvres.

Ces deux attitudes, si différentes qu'elles paraissent, procèdent d'un même esprit. Le message évangélique restitue

l'Argent à son véritable domaine. Il commence par lui rendre son caractère profane. L'Argent n'a aucun droit à s'ériger en anti-Dieu, à asservir l'homme. Mais une fois rétabli sur son plan, il doit jouer son rôle de serviteur. Et c'est au chrétien de témoigner à la fois du néant de Mammon, quand il s'érige en ennemi du Royaume, et de sa valeur de serviteur. La fidélité au Royaume exige la fidélité à l'Argent, devenu un moyen de communion fraternelle.

Y. TRÉMEL, o. p.

ARGENT ET ÉCONOMIE HUMAINE

INTRODUCTION : ARGENT ET RICHESSE

La source des revenus de tous les groupes sociaux réside non pas dans la masse de monnaie existant à un moment donné et en elle-même, mais essentiellement dans le Produit National réalisé chaque année par la combinaison de l'ensemble des facteurs de production dans les divers secteurs d'activité, — primaires, secondaires et tertiaires[1]. Le Produit National, fait de biens et de services, répond à une masse de besoins qui s'expriment par des demandes sur le marché. Les biens et les services vendus et achetés donnent naissance aux divers types de revenus.

La vente d'un appareil de télévision, par exemple, va permettre de payer des salaires et assurer ainsi le revenu des ouvriers qui ont contribué à sa création. Elle assure de même le revenu du prêteur de capital, par l'intérêt qui lui sera versé, et le paiement du loyer des immeubles. L'entrepreneur gardera

1. Après l'économiste australien Colin Clark, M. Fourastié a vulgarisé en France la distinction entre les trois secteurs de l'activité économique : *le secteur primaire,* qui comprend l'agriculture, les pâturages, les forêts, la pêche, la chasse ; *le secteur secondaire,* qui groupe les mines, les constructions, l'industrie, la production électrique ; *le secteur tertiaire,* qui comprend le commerce, les transports, les services et les autres activités économiques. Le Produit National, qui se définit comme « la valeur nette de tous les biens produits par la nation » (Kuznets), ou encore comme « l'ensemble des biens et des services économiques nets obtenus par une économie nationale pendant une année » (F. Perroux), est le résultat de l'activité des trois secteurs.

une partie de la différence entre ce qu'il a dépensé pour produire le bien et le prix de vente : cette différence, c'est le profit. Il versera à l'Etat, sous forme d'impôt, ce que celui-ci réclame. Il maintiendra dans un état de jeunesse relative le matériel utilisé, par la pratique de l'amortissement. La partie des revenus ainsi distribués qui sera épargnée par chacun des titulaires permettra d'acheter des biens de production nouveaux (par exemple : machines) qui assureront la croissance du Produit. Ceci par l'intermédiaire des mécanismes de l'épargne et de l'investissement. Ainsi le Produit National est la source directe des revenus ; selon que le Produit est élevé ou faible, la masse des revenus distribués sera élevée ou faible. En prenant cet exemple, nous supposons, pour faciliter l'analyse, que l'économie nationale est fermée et que rien ne vient de l'extérieur ; s'il en est autrement, le solde des transactions avec l'extérieur doit simplement être ajouté ou retranché au Produit.

Ainsi la source de la richesse et la richesse elle-même, ce n'est pas la masse de monnaie qui existe à un moment donné, mais le Produit. Supposons que, pour accroître la richesse de la France, on double la masse de monnaie actuellement en circulation. Que se produira-t-il ? Simplifions au maximum le problème. Supposons que, toute chose étant égale par ailleurs, cette quantité de monnaie supplémentaire soit intégralement distribuée sous forme de revenus aux particuliers ; ceux-ci verront la quantité de monnaie à leur disposition doublée ; s'ils dépensent et épargnent dans la même proportion qu'auparavant, ils vont se trouver en face de biens dont la quantité n'aura pas varié alors que leur demande aura doublé ; la tension entre une demande accrue et une quantité de biens disponibles stable se traduira par une hausse des prix. Le prix en effet n'est que l'expression en monnaie de la valeur d'échange d'un bien ou d'un service. Les prix monteront donc et, en échange de plus de monnaie, les individus ne pourront obtenir davantage de biens : *leur richesse véritable ne se sera pas accrue.* Il est même probable que les distorsions dans la hausse des prix ne permettront plus à certains d'obtenir autant de

biens que dans le passé. L'inflation en effet modifie l'équilibre des prix, favorise certaines catégories d'acheteurs au détriment d'autres.

La richesse est donc essentiellement constituée par la masse des biens mis, au cours d'une période déterminée, à la disposition des divers participants à l'œuvre de production. La monnaie, l'argent ne sont en définitive que *des biens d'échange.* Ils ne sont ni des biens de consommation ni des biens de production. Leur utilité dépend directement des biens et des services qu'ils permettent d'échanger ou des espoirs placés en eux quant aux échanges futurs qu'ils rendront possibles, car la monnaie constitue aussi du *pouvoir d'achat en réserve ;* en ce sens elle est un véritable *instrument d'encaisse.* Et si les gens gardent auprès d'eux une partie de leur revenu sous forme monétaire, c'est parce que ces « liquidités » représentent pour l'avenir, et au moment choisi par leur détenteur, des possibilités d'achat en biens et services. Le pouvoir de l'argent apparaît comme directement lié au pouvoir d'acheter des biens et des services qu'il représente et la valeur de l'argent diminue au fur et mesure que les biens et services qui s'offrent en contre-partie se raréfient. Un pays s'appauvrit dans la mesure où régresse son Produit National, il s'enrichit chaque fois que progresse son Produit National. Là est la véritable richesse d'une nation.

Ces quelques considérations sur la richesse nous conduisent à nous interroger sur les mécanismes par lesquels la richesse se diffuse dans les divers groupes sociaux, la place exorbitante que l'argent, symbole de la richesse, prend dans l'activité économique, et les problèmes que cela pose à la Science Economique elle-même.

I. LA RÉPARTITION DE LA RICHESSE

Comment donc se diffuse la richesse dans le corps social ? Par les mécanismes de la répartition. On a essayé d'expliquer de différentes façons la répartition des revenus ; deux grandes thèses s'affrontaient jusqu'ici : celle des auteurs libéraux et celle des marxistes.

Les explications idéologiques

Pour les libéraux, la grande loi qui domine la répartition est la loi de l'offre et de la demande. Prenons par exemple le prix du travail : le salaire. Dans la mesure où l'on se trouve dans un secteur à l'intérieur duquel la marchandise-travail offerte (travail intellectuel, travail manuel, travail d'exécution, de direction, de contrôle) est très recherchée, dans la mesure aussi où ceux qui fournissent ce travail sont peu nombreux, le prix payé est élevé, le salaire est substantiel parce que la marchandise offerte est rare et recherchée ; sa valeur d'échange exprimée en monnaie est forte. Si c'est l'inverse qui se produit, le prix payé est bas. Au travers des lois naturelles du marché, on aurait ainsi, pour le taux de l'intérêt, les salaires, les loyers, etc., une répartition qui s'établirait au niveau d'équilibre entre l'offre et la demande. Quant au profit, il serait le résultat d'un jeu du hasard, lié au risque, qui est étranger à l'offre et à la demande.

Cette conception d'une répartition qui serait le fruit des mécanismes de l'offre et de la demande repose sur un soubassement doctrinal. Il s'exprime à travers l'idée d'un ordre naturel des choses (voulu par Dieu pour certains), qui obéit lui-même à des lois naturelles ou divines. Il s'agit uniquement pour l'homme de découvrir ces lois et de les laisser jouer, mais il convient de rejeter toute intervention de la part des groupes d'individus ou de la puissance publique. Une telle intervention ne pourrait que fausser les lois naturelles. Celles-ci, il est vrai, ne jouent pas nécessairement pour le mieux, elles peuvent provoquer des situations pénibles pour l'homme. Les auteurs anglais, en particulier, ont toujours admis que la répartition de la richesse selon le mécanisme de l'offre et de la demande n'est qu'un moindre mal ; ils estiment cependant qu'il vaut mieux laisser jouer la nature plutôt que de troubler l'ordre des choses en intervenant. Que se passe-t-il, en effet, selon les libéraux, si l'on veut intervenir, par exemple, pour amener les salaires à un niveau plus élevé que celui qui est fixé par le libre jeu du marché ? L'augmentation du salaire

provoque, dans le secteur touché un afflux de main d'œuvre, de telle sorte que l'offre y devient supérieure à la demande. Ce déséquilibre entraîne du chômage, qui pèse sur le taux du salaire ; si l'on maintenait celui-ci à son niveau élevé, on ne ferait qu'accroître le chômage ; il faut donc, pour résorber la crise, retomber en dessous du point d'équilibre. Mais alors les travailleurs fuient le secteur, le besoin de main d'œuvre se fait sentir et il faudra en définitive, si l'on veut faire face aux besoins, revenir au niveau d'équilibre. Les lois naturelles se défendent en quelque sorte contre toute intervention étrangère et ramènent automatiquement, en vertu d'une sorte d'harmonie préétablie, la situation à l'état d'équilibre, fruit du mécanisme de l'offre et de la demande.

L'explication n'a d'ailleurs jamais été unique ; nous avons ici donné l'essentiel du mécanisme libéral. La question est plus délicate, en ce qui concerne cette catégorie particulière de revenu qu'est le profit. On l'a souvent présenté comme la rémunération qui vient récompenser le risque : le fait de jouer le tout pour le tout, d'accepter d'être éliminé du marché en cas d'échec, justifierait à lui seul des profits très élevés. Quoi qu'il en soit de cette explication, on peut dire qu'elle est de moins en moins valable à l'intérieur de notre société. Actuellement, en effet, tout concourt à surmonter le risque, à le déplacer vers les membres de l'entreprise et la collectivité entière, spécialement lorsqu'il s'agit de Sociétés Anonymes. Les dirigeants de la firme n'ont leur responsabilité engagée que jusqu'à concurrence de leur propre apport. Leur perte est donc limitée à l'extrême. Les membres de l'entreprise subissent le chômage lorsque l'entreprise succombe. Les apporteurs de capitaux perdent leur apport. L'entrepreneur, d'autre part, a de plus en plus tendance à demander aux pouvoirs publics de l'aider parce que son entreprise joue un rôle dans la vie nationale, si elle est importante. Il voit son propre risque assuré et restreint de toutes les façons. Il est donc illogique de réclamer, pour lui seul, la totalité des profits en arguant des risques qu'il encourt. La situation du petit patron à entreprise familiale est différente et le risque encouru plus grand.

Dans le second type d'explication, celui des auteurs marxistes, on insiste sur l'idée que la répartition des revenus est faussée par le fait qu'une catégorie sociale, — le producteur, — peut acheter un facteur de production, — le travail, — et obtenir ainsi une plus-value. Il n'y a, pour le travail, aucun moyen de sortir de cette exploitation, sinon en supprimant radicalement le mal, c'est-à-dire en s'appropriant les moyens de production et en redevenant ainsi maître de lui-même. On ne saurait, dans un tel contexte, admettre la possibilité d'une amélioration dans la distribution des revenus. Tout ce qui concourt à rendre plus supportable la situation de l'exploité ne fait que prolonger son exploitation : la Sécurité Sociale, les conventions colectives, etc., camouflent de nouvelles possibilités d'exploitation.

Les explications réalistes

Nous commençons à disposer aujourd'hui d'analyses moins doctrinales et plus réalistes des phénomènes de la répartition ; refusant de se fonder sur des présupposés idéologiques, elles veulent partir des faits et des enquêtes[2].

Ces recherches conduisent à penser que la répartition dépend d'un certain nombre de forces. C'est ainsi que joue *le degré d'organisation* des parties en présence : des enquêtes récentes ont montré qu'en ce qui concerne les salariés les revenus les plus élevés, — au moins en France, — se trouvent dans les catégorie sociales qui ont la plus forte organisation syndicale. *La possibilité de résistance* des parties aux proposi-

---

2. J. MARCHAL et J. LECAILLON, *La Répartition du Revenu National,* t. I : Les Salariés ; t. II : Les non salariés, Paris, Genin, 1958. Ces deux ouvrages sont le résultat de dix ans d'enquêtes entreprises par des équipes de jeunes chercheurs sous la direction du professeur J. Marchal, véritable pionnier dans ce domaine de la répartition. Ils constituent l'analyse scientifique de la répartition la plus sérieuse publiée jusqu'ici en langue française et doivent être lus par tous ceux (spécialistes ou non) qui s'intéressent à ces problèmes (salaires, intérêts, profits, etc.). L'ouvrage est écrit dans une langue d'une parfaite clarté.

tions des autres est également un facteur important ; cette possibilité est évidemment une conséquence de l'organisation, mais elle résulte aussi de *la conjoncture économique.* Celle-ci intervient à son tour dans la détermination de tel ou tel niveau de revenus ; dans une conjoncture de plein emploi, de marché actif par exemple, le travail est recherché, les débouchés sont ouverts, la résistance patronale aux revendications ouvrières est faible, tandis que la position des travailleurs est forte. A l'inverse, dans une conjoncture de chômage, de marché faible, la position des patrons est beaucoup plus forte, leur résistance est grande, parce qu'ils savent qu'en cédant aux revendications ils peuvent être amenés à la catastrophe ; quant aux ouvriers, leur position est faible : non seulement ils sont menacés par les bas salaires, mais encore ils risquent le chômage. La répartition dépend encore, — et ceci vaut pour toutes les catégories sociales, — de *la justesse des prévisions,* de l'optimisme ou du pessimisme de celles-ci, donc en définitive de *la connaissance que l'on a du marché, de l'état de l'information et de la culture économique.* Nous trouvons ici tous les facteurs psychologiques qui provoquent la crainte ou l'espoir. La répartition des richesses dans une branche déterminée est aussi en liaison avec *la situation qu'occupe cette branche dans l'ensemble national ou international.* C'est ainsi, pour prendre un exemple actuel, que les perspectives du Marché commun, jouent le rôle de frein à l'égard des revendications sociales ; on craint l'avenir, on se demande ce qui se passera et, dans une telle conjoncture internationale, on se refuse à donner satisfaction aux revendications. Même influence lorsqu'il est question de menaces de guerre ou au contraire d'amélioration dans une situation tendue. *La politique générale du gouvernement* est aussi un facteur puissant, suivant qu'elle favorise telle ou telle branche, telle ou telle organisation syndicale. *Ainsi la répartition apparaît de plus en plus comme le résultat d'un jeu de forces extrêmement complexe,* dont nous n'avons envisagé ici que quelques éléments. L'étude de ces phénomènes nous amène à découvrir des groupes sociaux dont les situations sont très diversifiées ; il n'y a pas, par exemple, de

classe ouvrière homogène ; mais, à l'intérieur du groupe travailleurs manuels, des situations bien différentes selon les régions, les localités, les branches professionnelles et même les moments. Les revenus du commerce sont aussi divers, comme aussi ceux des professions libérales, des entrepreneurs, des propriétaires fonciers, etc.

II. L'ARGENT-ROI ET LA PERVERSION DE L'ÉCONOMIE

Dans cette analyse de la répartition des richesses, nous avons considéré l'argent comme un canal et un intermédiaire, un moyen d'échange et de réserve des richesses, qui, elles, sont constituées par le Produit à distribuer, source des revenus. L'oubli ou la méconnaissance de ce rôle de simple intermédiaire que joue l'argent provoque les perturbations les plus graves dans la distribution des biens. Lorsque les individus en arrivent à considérer l'argent comme « *la Richesse* elle-même », désirable pour elle-même et avant toute autre chose, le risque est grand car l'argent, en lui-même, provoque chez l'utilisateur une sorte de fascination. On ne voit plus en lui le canal, mais la richesse même ; on désire l'argent comme s'il suffisait, indépendamment des biens et des services, à satisfaire les besoins, à améliorer le niveau de vie, à acquérir la puissance et la sécurité. L'argent ainsi personnalisé et devenu un Absolu s'avère un outil extrêmement dangereux. On le recherchera pour se procurer le bien-être, le pouvoir, la domination ; on fera tout ce qu'on pourra, et par tous les moyens, pour en posséder le plus possible, au risque de provoquer des déséquilibres économiques et sociaux, sans aucun scrupule pour les revenus des autres catégories sociales, sans se rendre compte qu'une répartition par trop anarchique des revenus bloque le développement et tarit la source de la richesse. La spéculation provoque le « gonflement » de certains secteurs au détriment de certains autres, sans aucune autre utilité que les gains qu'elle procure aux spéculateurs. On touche ici à un problème moral : c'est dans la mesure où les hommes auront vis-à-vis de l'argent le sens de la pauvreté qu'ils reconnaîtront son véritable rôle,

qui est d'être un moyen et non une fin, et l'utiliseront comme tel. Déjà dans ce rôle de moyen, l'argent est non seulement un intermédiaire dans les échanges ou un étalon des valeurs : mais il est aussi un frein ou un accélérateur de la vie économique, selon que ceux qui le détiennent le mettent en réserve ou le rejettent dans le circuit à tel ou tel moment. Les fonctions économiques de l'argent font que sa manipulation n'est pas sans dangers ; mais ceux-ci sont réduits au minimum si, d'une part, les hommes sont assez vertueux pour ne pas utiliser la monnaie uniquement en vue de la puissance et du profit, et si, d'autre part, grâce à une véritable culture économique, ils savent à quel moment et en quelles conjonctures il est préférable d'épargner ou de dépenser, d'accélérer ou de freiner pour accroître le Produit National et permettre par là une meilleure satisfaction des besoins humains.

Il ne faut pourtant entretenir aucune illusion. Les hommes sont ce qu'ils sont, et la fascination de l'argent reste très grande, quels que soient d'ailleurs les systèmes économiques. Le système soviétique n'a pu éviter de rétablir l'argent comme moyen d'échange, et, du même coup, il a réintroduit la course à l'argent et la lutte pour les places qui permettent d'en obtenir plus facilement une plus grande quantité. L'argent confère sans doute, dans une économie collectivisée, moins de puissance individuelle que dans les systèmes de type capitaliste ; il n'en garde pas moins tout son attrait.

Dans une économie de marché de structure capitaliste, dominée par le désir de la rentabilité, visant uniquement à la satisfaction du besoin solvable, les dangers de l'argent sont maximisés. Le champ d'action de l'argent est, en effet, sans limites dans une économie qui adopte pour critère la recherche d'un gain toujours plus élevé, du moyen le meilleur pour faire produire à l'argent plus d'argent encore. Si un tel critère l'emporte, il devient tout à fait illusoire de parler de satisfaction des besoins, de justice sociale, etc. Seule la révolte des pauvres peut briser l'engrenage et rétablir une certaine justice dans la répartition.

Il est d'ailleurs facile de constater, dans nos économies capitalistes, que, depuis 1880, ce qui a limité le pouvoir de l'argent, c'est la force révolutionnaire, c'est-à-dire la réaction des groupes qui se trouvaient entièrement soumis à ce pouvoir. Si nous pouvons enregistrer aujourd'hui quelques améliorations, c'est grâce à cette organisation des pauvres que fut l'organisation syndicale, grâce à la prise de conscience politique du problème, grâce à l'effort incessant pour limiter la puissance des détenteurs de l'argent. Inversement, chaque fois que s'amenuisent les forces syndicales, c'est le pouvoir de l'argent dans ce qu'il peut avoir de plus odieux qui l'emporte de nouveau. Il n'est pas de justice sociale possible dans une économie fondée sur la toute puissance de l'argent.

Il est donc capital, si l'on veut tenir compte des hommes, de donner comme objectif à la politique économique, non la rentabilité de l'argent, mais la couverture des besoins humains. Si l'on place l'homme au cœur du développement économique, l'argent devient infiniment moins dangereux ; il retrouve son rôle véritable et son utilité première. Mais cela suppose que les hommes ne perdent jamais de vue *la finalité de l'activité économique* dont l'argent n'est qu'un des mécanismes. Cette finalité, c'est de parvenir à une meilleure satisfaction des besoins humains, c'est-à-dire des besoins qui, s'il sont couverts, permettent à l'homme de vivre davantage en homme. Dans ces perspectives, *Economie et Humanisme* a distingué trois types de besoins : *les besoins primaires* de nécessité et de dignité (nourriture, logement, vêtement, instruction, etc.) ; *les besoins secondaires* de bien-être et de confort ; *les besoins tertiaires* de culture et de dépassement. C'est dans le contexte général de la finalité de l'acte économique que le problème de la richesse doit être posé par l'économiste. La vraie richesse apparait alors clairement. Est richesse tout ce qui, biens ou services, permet une meilleure satisfaction des besoins humains et contribue par là à humaniser le monde. Une telle richesse s'enregistre dans des « statistiques de vie » (Perroux) : taux de mortalité en baisse, par exemple, meilleure alimentation, etc. ; de bien-être : logement, confort ; d'épanouissement cul-

turel : nombre d'écoles, de théâtres, moyens de culture divers, etc. Mais tout acte qui aboutit à créer des biens destinés à détruire la vie, à bestialiser les hommes, qui alimente ainsi les « statistiques de cadavres » (Perroux) : mortalité en hausse, criminalité en hausse, etc., est un acte anti-économique, qui va contre la nature même de l'activité économique, qui appauvrit le monde au sens réel du terme, même si le bien ainsi créé procure à son producteur davantage d'argent. Il n'y a de véritables richesses que celles qui contribuent à la satisfaction des besoins conformes à la nature humaine. L'économie comme science humaine se détruit, se nie elle-même, lorsqu'elle concourt à détruire l'homme.

L'avenir d'une économie humaine, de la place et du rôle de l'argent dans une telle économie dépend d'abord du degré de conscience des hommes. Une conception matérialiste de l'homme et du monde a fait de l'argent un Absolu et de l'économie, la servante de l'argent. L'économie n'était plus faite pour l'homme, mais pour l'argent et l'homme dans son activité économique était l'esclave de l'argent : il travaillait pour l'argent, pour le profit. Cette conception de l'économie et de l'argent est contre nature, anti-économique. Elle a engendré la misère, la haine ; elle a été porteuse de révoltes et de guerres, elle a accumulé les cadavres. Cette économie laisse aujourd'hui mourir de faim un milliard et demi d'hommes pour en gaver 500.000 qui vivent dans la hantise de la surproduction. Il a fallu la révolte des Hommes pour faire apparaître le caractère anti-économique, parce qu'inhumain, d'une telle économie. Aujourd'hui seulement émerge à nouveau une notion humaine, et par là réaliste, de l'économie. Les méfaits de la déification de l'argent éclatent à travers le prolétariat des nations riches, les masses sous-alimentées des pays sous-développés.

Cette prise de conscience de la nature véritable de l'activité économique constitue peut-être l'une des grandes découvertes de notre temps, l'une des plus fécondes pour l'humanité. Il dépend de la culture des hommes, de leur degré de conscience, que soit retrouvé pleinement le sens d'une « économie

de l'Homme et pour l'Homme » (Perroux) et que soit remis à sa véritable place, celle d'un simple moyen, l'argent[3].

III. INÉGALE RÉPARTITION DES RICHESSES, JUSTICE SOCIALE ET ÉCONOMIE DE L'HOMME

La recherche contemporaine en matière de répartition des revenus nous amène à constater le rôle de forces complexes et nombreuses qui, selon les circonstances, favorisent telle ou telle catégorie sociale au détriment d'une ou plusieurs autres.

Les exigences de la justice peuvent ne pas être satisfaites. Il reste alors à mettre sur pied des mécanismes dont la fonction sera d'éviter, dans la mesure du possible, l'exploitation d'un groupe par l'autre, du fait des circonstances, de l'organisation des groupes en présence, etc., sans toutefois bloquer, par une conception trop égalitaire, la croissance de l'économie.

Nous n'avons pas à étudier ici tous ces moyens susceptibles de réaliser une plus grande justice dans la répartition des richesses. Nous voudrions simplement attirer l'attention sur deux aspects du problème qui nous paraissent importants. D'une part, la nécessité de ne pas tuer par souci d'égalitarisme les stimulants à l'action. D'autre part, la très grande souplesse qu'offre une économie de marché, pour résoudre le problème d'une répartition équitable des revenus, à condition qu'elle abandonne le critère capitaliste anti-économique et inhumain de la rentabilité de l'argent et accepte de se placer dans les perspectives d'une économie humaine. Le problème dépasse le cadre étroit de la répartition des revenus pour poser celui plus vaste de la finalité même de l'Economie.

La nécessité de sauvegarder les stimulants dans toute économie

Dans la mesure où le revenu est utilisé soit pour la dépense

---

3. F. PERROUX, *Science de l'homme et science économique*; A. PIETTRE, *Humanisme chrétien et économie politique*, Strasbourg, 1950; H. GUITTON, *L'objet de l'économie politique* (Coll. Bilans de la connaissance économique), Paris, M. Rivière, 1951, p. 85-106 : Les devoirs d'une science humaine.

de consommation soit pour l'épargne, c'est-à-dire soit pour l'achat de produits de consommation soit pour l'achat de produits d'investissement, la répartition, d'un point de vue technique, doit être telle qu'elle favorise au maximum des niveaux élevés de consommation et un niveau suffisant d'épargne ; de cette manière l'activité des secteurs de consommation pourra être maintenue, en même temps que se fera l'alimentation en biens d'investissement. L'économie maintiendra alors un rythme d'expansion nécessaire au développement des niveaux de vie.

Il serait dangereux de négliger, au nom de la justice sociale, les répercussions de la répartition des revenus sur la consommation et l'investissement, donc sur la croissance de l'économie. On ne peut douter qu'une répartition relativement inégale favorise le développement. Une branche qui, grâce à des innovations qui se manifestent dans son activité et stimulent la demande, voit s'accroître sa production, accélère le développement du Revenu National. Elle est un stimulant pour les autres branches. Les revenus supplémentaires engendrés par sa production élevée se diffusent à l'intérieur des autres branches. Si l'on exigeait que le revenu de ces autres branches s'alignât sur le revenu du secteur en expansion, on risquerait de créer une situation inflationiste : il faudrait, en effet distribuer une masse de revenus bien supérieure à l'accroissement réel du produit. On n'éviterait l'inflation de revenus que si l'on disposait de stocks de produits divers susceptibles de faire face rapidement à la demande accrue.

La possibilité pour les secteurs dynamiques de bénéficier, par le canal de revenus relativement plus élevés, du fruit de leurs innovations constitue l'un des meilleurs stimulants du progrès économique. Les innovations apparaissent souvent ainsi par grappes dans un secteur donné et leurs effets se diffusent ensuite dans l'ensemble de l'économie, bénéficiant à tous, mais plus spécialement et d'abord à leurs auteurs. Si l'on faisait disparaître ce stimulant on risquerait fort de voir l'économie entière dans une phase de morne stagnation. Ce stimulant en outre peut très normalement jouer en faveur de la

création de biens et de services destinés à couvrir mieux les besoins humains et il ne s'oppose nullement à ce que chaque secteur participe au revenu supplémentaire ainsi créé, par la cascade de demandes engendrées dans les divers secteurs grâce aux revenus accrus de la zone en expansion. Enfin la législation sociale, les conventions collectives, les mécanismes de Sécurité Sociale, la fiscalité peuvent assurer, à l'échelon individuel, une juste répartition d'un revenu en augmentation dans un point donné de l'économie. Mais cela suppose que l'économie soit tout entière orientée vers de tels objectifs, qu'il existe une harmonisation des plans, des efforts et de leurs effets. Une économie livrée à un soi-disant « ordre naturel des choses » est incapable d'assurer une telle harmonisation car elle est en fait soumise à la loi du plus fort.

Les exigences de la justice et la transformation de l'Economie

Une fois résolues les questions techniques, relatives au stimulant du progrès économique, il n'est pas interdit de se demander comment, à partir d'un état de choses donné, il est possible d'améliorer la répartition des revenus dans le sens d'une plus grande justice sociale. L'accroissement du produit pourrait très bien, dans une économie donnée, si l'on comprenait mieux les exigences de la solidarité humaine, être attribué en priorité à une meilleure couverture de ce que F. Perroux appelle les frais fondamentaux du statut humain (besoins essentiels d'alimentation, de logement, de culture, de confort minimum : *besoins primaires* selon la classification d'*Economie et Humanisme*) dans l'ensemble des catégories sociales. Au lieu de le consacrer intégralement à améliorer le revenu de telle ou telle catégorie, on pourrait au contraire en utiliser une très large part pour créer un système de couverture des risques, de telle sorte que tous les hommes puissent profiter de l'amélioration due à une réussite dans l'un ou l'autre secteur ; le superflu pourrait ensuite, évidemment, être librement distribué. Le stimulant à l'innovation et au progrès ne serait pas supprimé, il serait même double : d'une part, tout le progrès se solderait par un mieux-être dont bénéficieraient

d'abord les plus défavorisés ; d'autre part, il laisserait des gains substantiels pour ses auteurs. Mais une telle conception de la répartition des gains dus au progrès économique implique que le sens de l'homme et de la solidarité humaine soit lui-même en progrès.

Ceci nous introduit dans un autre aspect du problème. Si une économie est parvenue à couvrir tous les frais fondamentaux et même à donner du superflu à toutes les catégories sociales (avec des nuances et des réserves on pourrait presque dire que c'est le cas aujourd'hui déjà de certaines économies occidentales), elle ne doit pas oublier qu'elle fait partie d'une communauté internationale. Que les problèmes qui se posent à l'intérieur de l'économie nationale se posent aussi à l'extérieur, et avec une urgence redoutable : s'ils ne sont pas résolus ou en voie de solution, ils risquent de créer à l'échelle mondiale des situations révolutionnaires qui se substitueront aux situations révolutionnaires à l'intérieur des nations. Ici encore, on pourrait concevoir que le superflu des pays riches soit utilisé par priorité en vue de l'accroissement du revenu des pays pauvres. Cela supposerait une coopération internationale et l'élaboration en commun de programmes de développement, qui seraient basés non pas sur la rentabilité des capitaux investis, mais sur la satisfaction des besoins élémentaires, la lutte contre les déséquilibres qui se manifestent dans les pays pauvres et la montée du bien-être dans la communauté humaine, la priorité étant accordée aux plus défavorisés.

Ces perspectives ne sont pas chimériques. Il semble même que les économies de marché, dans lesquelles l'homme, les collectivités, les groupes sociaux peuvent faire preuve de lucidité, de responsabilité, d'initiative, soient particulièrement bien placées pour répondre au problème de la justice dans la répartition des biens, — contrairement à ce que pensent certains, qui confondent la structure d'une économie avec son esprit et ses objectifs. Dans une économie intégralement collectivisée, dominée par le pouvoir politique, la solution ne peut intervenir que par voie autoritaire ; le risque est plus grand alors de voir les individus rechercher finalement ce qui leur créera

le moins d'ennuis ; l'esprit d'initiative tend à disparaître peu à peu, au bénéfice d'un certain bureaucratisme dont les expériences de l'U. R. S. S. et des Démocraties populaires nous montrent qu'il n'est pas une illusion.

La grande force d'une économie de marché vient de la souplesse qu'elle autorise quant aux formes que peut prendre la couverture des coûts de l'homme. *Il est évident cependant que cette couverture des frais fondamentaux suppose que soient rejetés les critères d'une économie de marché de type capitaliste*[4]. Le critère de la rentabilité, de la maximisation du gain est inconciliable avec celui de la satisfaction des besoins ; ce dernier critère pourra exiger des sacrifices de rentabilité, des investissements à fonds perdus, parce qu'il vise un objectif qui dépasse de beaucoup l'obtention du profit. Ce n'est pas nier la nécessité de trouver des formules efficaces, c'est *adopter un critère d'utilité différent,* infiniment plus large et plus humain que le critère du profit. Une économie de marché de type non capitaliste, grâce à ses structures différenciées, grâce à l'initiative qu'elle accorde aux autres groupes sociaux, grâce au rôle qu'y peuvent jouer, par exemple, les centrales syndicales ouvrières, les syndicats professionnels, les associations

---

4. Il faut bien distinguer l'*économie de marché* et l'*économie de marché de type capitaliste.* Définir une économie comme une économie de marché est faire appel à un critère technique : l'existence d'un marché, c'est-à-dire d'une libre initiative des producteurs et des consommateurs, sanctionnée par le prix ; dire que cette économie de marché est de type capitaliste, c'est dire que le marché est entièrement dirigé par la volonté d'accroître le profit ou la rentabilité des capitaux placés dans les divers secteurs. L'économie de marché peut obéir à des critères divers. Ainsi peut-on dire aujourd'hui que les Polonais sont en train de reconstituer une véritable économie de marché avec des critères qui restent socialistes : accroissement du Produit et meilleure distribution. Dans un certain sens, les récentes réformes effectuées par Kroutchev voudraient introduire, dans une économie qui n'est pas une économie de marché mais reste entièrement collectivisée et planifiée, certains des éléments les plus utiles du marché (initiative des producteurs et des consommateurs, prix, etc.) .

de corps intermédiaires, — associations familiales, organisations paysannes, — a toutes les chances d'apporter les solutions nuancées que requiert le problème complexe de la couverture des coûts de l'homme. L'initiative doit être diversifiée, parce que les coûts ne sont pas les mêmes partout ; une mesure générale, applicable à toute une nation et *a fortiori* à un ensemble de nations, serait nécessairement inadaptée et risquerait d'être discréditée par l'échec. Par contre, une structure souple et décentralisée pourra plus facilement faire face à la multiplicité des situations, si les initiatives sont coordonnées dans le cadre d'un plan général de développement, élaboré avec tous les groupes intéressés et sanctionné par la puissance publique. Une économie de marché dans laquelle les places des sujets économiques (groupes, Etat, individus) sont harmonisées est particulièrement adaptée pour faire face aux tâches de développement dans la coopération à l'échelle du monde.

La forme d'économie que nous envisageons ici ne nous est pas aujourd'hui familière. Mais il est certain, tout au moins, qu'en matière de couverture des coûts humains l'économie capitaliste a enregistré un échec. Elle aboutit à maintenir dans le monde des états de sous-alimentation extrêmement graves et des catégories sociales très défavorisées. A l'échelle de la France, il suffit d'évoquer les problèmes des catégories sociales contraintes de vivre dans les taudis. Le maintien des taudis est incompatible avec le critère d'une économie de besoins. Il est par contre parfaitement acceptable pour une économie centrée sur le profit : un système fasciné par le gain n'envisagera jamais le logement qu'en fonction de la rentabilité des appartements construits ; il ne fera jamais face au problème du taudis comme tel. La tâche d'une économie de besoins sera de s'attaquer au problème, et de le résoudre réellement et par priorité. Si les revenus des particuliers et des catégories sociales qui manquent de logement ne permettent pas de supporter le coût, elle recherchera les moyens adaptés au plan des municipalités, des régions ou de la nation.

En définitive, l'amélioration effective de la répartition

des biens, la réalisation d'une véritable justice sociale supposent la mise en place d'une économie qui *adopte résolument le critère des besoins humains* et non celui du gain, et qui *sache conserver les structures souples du marché* en vue de susciter des initiatives multiples, la recherche de formules diverses, *dans le cadre d'un plan de développement harmonisé.*

CONCLUSION : POUR UNE SCIENCE ÉCONOMIQUE DE L'HOMME

A l'observateur, le problème de la répartition apparaît d'abord comme un problème technique. La distribution de la richesse dépend d'un certain nombre de facteurs, dont nous avons signalé les principaux. Il est indispensable d'en tenir compte ; la répartition des revenus ne doit pas freiner le développement du Produit National, condition de l'amélioration des niveaux de vie. Mais en second lieu, la répartition conditionne la vie des hommes, et, pour cette raison, elle doit être conçue de telle façon qu'elle favorise l'épanouissement le plus large pour tous.

Dans un monde qui reste dominé par la pauvreté, dans lequel de grandes masses de misères subsistent encore jusque dans les pays les plus riches, la répartition du Produit National dans chaque nation et entre les nations doit viser en priorité à faire reculer la pauvreté des catégories sociales les plus défavorisées. Production et Répartition doivent être harmonisées en vue de permettre d'abord au plus grand nombre d'hommes possible de couvrir les « frais fondamentaux de la vie » (Perroux), les besoins primaires. Si, dans le passé, l'économie a négligé les exigences humaines fondamentales, il convient de préconiser, dans l'ordre national et international, des institutions qui mettent l'économie au service de l'homme et de rebâtir la théorie en fonction de ces exigences.

Des types divers d'économie sont concevables à l'intérieur de ces limites, certains plus centralisés et autoritaires, d'autres plus décentralisés et s'appuyant davantage sur l'initiative et la liberté individuelles. Tous devront harmoniser les plans et les initiatives des sujets en vue d'orienter les activités, les échanges,

la répartition vers la couverture des besoins humains hiérarchisés. A la base d'une économie humaine doit exister un *pouvoir d'organisation,* une *direction,* qui trace le cadre, les objectifs et les fasse respecter. La direction peut être plus ou moins autoritaire ou démocratique, selon le degré d'évolution de la société considérée : dans une société moins évoluée, d'un degré de culture générale, économique et politique moins élevé, elle sera nécessairement plus autoritaire : mais elle devra tendre, au fur et à mesure de l'évolution de la société, à se démocratiser, c'est-à-dire à associer toujours plus largement les hommes à l'élaboration et à la mise en œuvre des grandes étapes d'une économie des besoins. Plus les grandes lignes et les modalités générales du développement auront été précisées, plus il sera facile à l'initiative individuelle, à l'innovation, de s'exercer dans les perspectives tracées, sans qu'on ait à craindre de les voir s'égarer vers des objectifs anti-économiques de puissance ou de gain.

Des structures très différentes sont compatibles avec l'objectif d'une économie de besoins. Une économie collectiviste planifiée intégralement peut y tendre, mais elle manquera de souplesse ; si elle est dominée par une classe ou un parti, elle court le risque de confondre les désirs de la classe ou du parti avec les besoins véritables de la collectivité. La réussite technique est possible, la réussite humaine beaucoup plus aléatoire. Une économie de marché peut plus facilement concilier les exigences de la direction et celles de la liberté et de l'initiative, aussi bien dans la conception de la direction elle-même que dans la réalisation des objectifs. Elle peut s'appuyer sur la propriété privée des moyens de production, source d'innovation, mais aussi sur la propriété nationalisée de certains leviers de commande du développement (certaines formes d'énergie, de transports, de crédit, etc.; la France et l'Angleterre sont caractéristiques à cet égard). Le marché, c'est-à-dire l'ensemble des offres et des demandes des producteurs et des consommateurs, reste, par l'intermédiaire des prix, un excellent baromètre de l'efficacité du système. En économie humaine, l'efficacité des choix demeure, mais les concepts d'efficacité, d'opportunité, de

rationalité, sans s'altérer, s'humanisent. La direction de l'économie vers les besoins hiérarchisés empêchera simplement que l'efficacité ne joue dans le sens de la destruction des hommes, ne les amoindrisse et ne gêne l'ascension de l'esprit[5].

> *L'efficacité nécessitée par la rareté doit être calculée* par rapport à l'homme : *il y a des coûts humains qui interdisent certains choix, ou qui, là encore, les circonscrivent entre certaines limites que la science du futur doit sans se lasser redéfinir, en fonction des données imprévisibles apportées par le milieu spatial et temporel sans cesse renouvelé, puisque chaque jour est un terme et un recommencement, puisque chaque jour finit un monde et recommence un autre* (H. GUITTON, L'objet de l'économie politique, p. 99).

Le problème réel de la justice dans la répartition des revenus, auquel on peut, dès à présent, apporter des éléments de solution valables dans le cadre de nos économies, nous oblige à poser la question, autrement importante pour les hommes de notre temps, *d'une économie de l'homme et pour l'homme.* Les économies du profit et de la puissance sont incapables de répondre à la clameur des pauvres, à la révolte des affamés. Notre réponse doit se situer au niveau d'une science économique de l'homme, la seule digne du nom de science économique.

Dans un ouvrage récent, E. James a tracé les grandes étapes de son élaboration. Pour parvenir à une telle Economique, il conviendrait :

1) d'étudier les répercussions qu'ont sur l'épanouissement de la personne humaine les divers sacrifices (travail, épargne) nécessaires à l'œuvre de production. C'est le *problème des moyens* ou des coûts de l'activité économique ;

2) d'étudier les avantages que représentent pour cet épanouissement les diverses satisfactions connues sous le nom économique de « consommations ». C'est le *problèmes des buts* ou des avantages de l'activité économique ;

---

5. F. PERROUX, *Science de l'homme et science économique,* p. 26-27.

3) d'étudier les procédés par lesquels peut se réaliser l'équilibre entre les moyens les moins coûteux du point de vue humain et les buts les plus humainement appréciables. C'est le *problème de l'organisation* économique.

Les théoriciens de l'économie politique ne doivent plus continuer de répondre que l'établisement de la hiérarchie des besoins n'est pas de leur ressort. Une véritable théorie humaine doit faire face à ce devoir[6].

Dans un tel contexte d'économie humaine, l'argent, la richesse retrouvent leur rôle exact, celui d'un *moyen* au service d'une activité dont l'objectif est l'épanouissement de l'homme et de tous les hommes. La répartition de la richesse doit alors aider à cet épanouissement, et la justice sociale sera d'autant plus parfaite que la hiérarchie dans la satisfaction des besoins des hommes sera mieux respectée par l'économie dans l'ordre national et dans l'ordre international.

Gilbert BLARDONE

---

6. E. JAMES, *Pour une science économique humaine,* dans *Etudes d'Economie politique et sociale à la mémoire d'Eugène Duthoit,* Paris, 1949, p. 31-47.

BIENHEUREUX VOUS QUI ÊTES PAUVRES

Laissons cette parole dans son étonnante nouveauté entrer en nous. Entendons-la l'âme ouverte dans l'attitude d'un homme qui veut être disciple de Jésus.

Même si nous ne la comprenons pas, recevons-la. A l'avance, donnons-lui raison contre nous. Tout au long de notre vie elle se frayera un chemin en nous. Quand nous étions enfants, nous n'y prêtions pas attention ou nous l'écoutions comme une de ces maximes qui nous exaltent sans atteindre notre vie. A présent que nous sommes hommes, il faut nous mettre à son école. Nous n'aurons pas trop de toute notre vie pour être peu à peu convertis par elle. Mais l'enjeu en vaut la peine : il s'agit d'avoir part à la Béatitude promise par le Christ, d'avoir accès à son Royaume.

Disons-le tout de suite, nous ne pourrons rien comprendre à cette Parole, si ce n'est le Seigneur lui-même qui ne nous la dit, dans le fond de l'âme, avec cet accent qui le fait reconnaître par ses brebis : « Bienheureux vous qui êtes pauvres, parce que le Royaume de Dieu est à vous ».

Signification de la Pauvreté évangélique

La doctrine de Notre-Seigneur sur la pauvreté ne se présente pas directement comme une doctrine sociale. Comme tout l'Evangile d'ailleurs, elle nous enseigne d'abord une certaine attitude intérieure à avoir vis-à-vis des richesses. Non pas certes qu'elle soit par là même dénuée d'efficace et de

réalisation. Si elle est authentique, elle entraînera un changement dans notre vie même et elle inspirera une doctrine sociale que peu à peu les hommes mettront au point. Mais elle reste dans sa sève première une conversion du cœur.

De plus, par richesses, il faut entendre, d'après l'Evangile, toutes espèces de richesses : matérielles et spirituelles. Certes, avec son réalisme divin, c'est surtout l'usage des premières que l'Evangile souligne, et il souligne même les plus élémentaires : le pain, le vêtement, le toit. C'est dans ce domaine d'abord qu'il y a une attitude chrétienne en face des biens de ce monde et voilà qui nous maintient au contact des réalités terrestres. Toute doctrine de la pauvreté qui s'en évaderait s'amenuiserait vite en un idéalisme inconsistant et inefficace, refuge facile pour nos velléités, mais non pas terre des hommes de volonté bonne. Mais, cela bien maintenu, il faut comprendre que l'enseignement du Christ vise également d'autres richesses que les matérielles : toutes nos richesses spirituelles également : notre intelligence, notre culture, nos talents, notre cœur, notre caractère, notre «bonne conscience» même. Là aussi, là surtout en un sens, il faudra être pauvre, un vrai pauvre du Christ qui ne fait pas fond sur ces richesses; elles deviendraient alors vite injustes.

Ces remarques faites, disons que nous pouvons discerner trois directions dans lesquelles trouver le sens de la pauvreté évangélique. En bref, Notre-Seigneur nous dit : « Votre vraie richesse n'est pas dans vos biens matériels, ni même dans vos acquisitions spirituelles jalousement gardées : elle est dans l'amour du Père des cieux. Ayez donc votre trésor dans le ciel. Etre pauvre, selon mon esprit, c'est avoir placé votre trésor dans l'amour de Dieu ». Il nous dit encore : « Etre pauvre, c'est partager vos biens avec ceux qui en manquent ; si vous le faites, c'est à Moi que vous le faites ». Il nous dit enfin : « Etre pauvre, c'est m'imiter. Or, je suis né dans une mangeoire d'animaux comme un petit miséreux. Je suis mort sur la Croix, dépouillé de mes vêtements. Le serviteur n'est pas plus grand que son Maître, être pauvre, c'est pour mon amour, être content de manquer de quelque chose ».

Avoir placé son trésor dans le ciel ; partager nos richesses avec nos frères ; suivre le Christ jusque dans le dénuement, si c'est sa volonté et avec sa grâce : telles sont les trois intentions visées par l'âme qui désire devenir un pauvre selon le Christ. Elles ne peuvent jamais être dissociées, encore que l'âme mette l'accent ici ou là selon sa vocation.

Avoir son trésor dans le ciel

Notre-Seigneur, avec gravité et miséricorde, attire notre attention sur la qualité des biens que nous cherchons : « Où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Matth.*, 6, 19). Où as-tu placé ton trésor ? Dans des biens périssables ou dans le seul Bien qui ne périt pas, c'est-à-dire à être en paix dans les mains de Dieu ? Voilà la question si grave à laquelle il faut répondre.

Or, Notre-Seigneur sait bien, hélas, que les hommes en nombre immense sont attirés, fascinés et finalement fourvoyés par l'appât des biens matériels (ou même des biens spirituels, mais jalousement conservés pour soi). Ils ont mis leur trésor dans ces biens, considérés, non plus comme un moyen légitime de subsistance, mais comme un accroissement immodéré de leur propre personnalité. Ils se sont faits tour à tour : arpents de terre, sacs de blé, commerce, actions en banque, train de vie et, dans la même mesure, le Royaume de Dieu, sa vérité, sa justice, son amour ont pratiquement disparu de leurs yeux. Les « réalistes » disent même que « ça » n'existe pas. Il faut entendre ici le gémissement du Christ devant tant d'âmes qui ont faussé leur propre nature et se sont graduellement « matérialisées » : « Les soucis du siècle, les délices de la richesse et les convoitises de tout genre pénètrent en eux et étouffent la parole qui ne peut faire fruit » (*Marc,* 4, 19). Ils n'ont presque plus de résonance aux biens spirituels. Mammon est devenu leur Maître. Et Notre-Seigneur semble dire à ses disciples : Prends garde, toi aussi, de ne pas laisser peu à peu

fermer ton cœur par les biens matériels et de te laisser par là même matérialiser. Rien n'est plus facile et plus traître. Mais garde ton cœur ouvert à ta vraie richesse qui est mon Amour pour toi et pour les tiens. Ah ! puisses-tu le comprendre.

On est encore un riche quand on arrive à se confier en ses propres richesses et non plus en l'aide de Dieu. Ici, nous touchons la racine même de la pauvreté spirituelle selon le Christ ou de la richesse mauvaise. Est pauvre, selon le Christ, celui qui se confie en Dieu ; est riche, au sens maudit par le Christ, celui qui se confie en ses richesses. Le riche en arrive peu à peu à cet excès de malheur de ne plus avoir besoin de Dieu. Comment Dieu pourra-t-il le toucher ? La suffisance humaine, l'orgueil de la vie, comme dit saint Jean, l'ont blindé de toutes parts. Cet homme, qui a autos, relations, considérations, comme il est sûr de lui et de ses œuvres ! Cet autre, qui a réussi en tout : examens, concours, mariage, enfants, comme il lui est difficile de ne pas mettre son assurance en lui, dans son intelligence, dans son travail, sa bonne conduite ! Cet autre, qui a réussi à se dominer, à s'élever au-dessus de la chair et de la vulgarité, qui a le témoignage de sa bonne conscience, comme il peut être facilement ce pharisien, riche de lui et pauvre cependant de la seule vraie richesse! Et tous, de manière différente, mais revenant finalement à la même réalité intérieure, ils ne sont pas des pauvres selon Jésus. Ils ne se sont pas dépouillés de cette dernière richesse, la plus dangereuse, celle qui colle le plus à notre « moi » selon nous : la confiance en nos propres richesses, l'estime de nous-mêmes. Mais, celui-là qui a connu le chômage, la maladie de sa femme et de ses enfants, la tentation, sa propre fragilité, celui-là a commencé à avoir recours à Dieu et à se confier à sa miséricorde. Il a commencé à devenir un pauvre et le Royaume de Dieu, du Christ, s'est ouvert à lui.

Et tout cela, parce que notre vraie richesse est dans l'Amour tout gratuit et tout miséricordieux de Dieu pour nous et que pour le recevoir, il faut commencer à ne plus mettre son trésor dans sa force à soi. En ce sens, on peut dire que la vertu propre du pauvre évangélique, c'est l'espérance, c'est-à-dire qu'il

apprend à attendre tout de Dieu, avec une joie intrépide et une humble assurance.

La loi du surcroît

Nous pouvons alors voir un peu plus clair dans l'attitude intérieure à avoir vis-à-vis des biens de la terre (même spirituels). Il faut, en premier lieu, être rectifiés par le fond et avoir mis son trésor dans l'Amour de Dieu. Là est notre vraie richesse. Notre-Seigneur nous l'exprime dans une phrase qui est comme un phare lumineux : « Cherchez d'abord le Règne de Dieu et sa Justice » (*Matth.*, 6,33 ; *Luc*, 12,31). Si vous le cherchez d'abord, tout est remis en ordre. Si vous le faites passer après, vous vous condamnez à ne plus pouvoir rien discerner. Le Règne de Dieu et sa Justice, c'est la vérité qui délivrera votre âme. Cela revient d'abord à s'accorder avec Dieu et à considérer comme le plus grand Bien, incomparablement le plus grand, à rester accordé avec lui. Pour toi, pour tes enfants, pour ceux que tu aimes, est-ce le plus grand Bien que tu désires ? Et cela, non pour être tranquille, ou en paix, ou en sécurité de vie éternelle, car alors, subtilement, ce serait ta paix, ta tranquillité, ta sécurité éternelle que tu ferais passer en premier lieu (et tu serais encore riche) ; mais parce que c'est le Bien de Dieu voulu et aimé pour lui. Si oui, si c'est cela ton premier désir, tu as alors commencé d'être un pauvre. Ta vraie richesse est dans les mains de Dieu.

Cette rectitude foncière assurée, Notre-Seigneur nous promet alors le surcroît : « Et tout le reste vous sera donné par surcroît », c'est-à-dire par-dessus le marché, sans même que vous l'ayez visé, à condition même que vous ne l'ayez pas visé, désiré, fait passer avant le Règne de Dieu et sa Justice.

Et quel est ce surcroît ? « Votre Père sait ce dont vous avez besoin » (*Luc*, 12,30). C'est d'abord le pain quotidien, au sens large, cette subsistance nécessaire à nos foyers, à l'éducation normale de nos enfants. De nos jours, combien de pères, de mères de famille ne sont-ils pas obligés de miser sur la parole du Christ ? Avec quelle intrépidité ne sont-il pas

obligés de croire à sa promesse ? Ils font l'apprentissage — toujours éprouvant — de la pauvreté évangélique. Ils rejoignent, à leur tour, cette longue file de témoins, de ces humbles serviteurs de Dieu, bons travailleurs, qui disent simplement à la fin de leur vie : « Nous n'avons pas manqué de pain ».

Et parfois, le plus souvent même, osons le dire, Dieu envoie un surcroît inattendu, inespéré, avec une délicatesse de Dieu. Retournons-nous vers nos vies : qui d'entre nous n'a pas à dire cette délicatesse de Dieu pour lui ? C'est la parole de Notre-Seigneur à la fin de sa vie : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, quelque chose vous a-t-il manqué ? » — Et ils lui dirent : « Non » (*Luc,* 22,35). Celui qui a appris à se confier en Dieu, à faire fond sur lui, expérimente alors cette loi du surcroît ; ajoutons qu'il apprend aussi à remercier. Remercier est le propre du pauvre. Le riche n'y pense même pas. Il est si étonné de pouvoir manquer de quelque chose. Mais le pauvre aime à dire merci. Devant chacune de nos tables, chacune de nos joie, c'est authentiquement de la pauvreté évangélique de dire merci à Dieu. Et nos petits enfants peuvent apprendre ainsi, sans même s'en douter, à entrer dans la Béatitude du Christ. Eux aussi, ils apprendront à se confier en Dieu plus qu'en eux-mêmes.

Combien cette attitude est chère à Dieu ! Ne fut-ce pas la vie de Marie et de Joseph à Nazareth ? Leur vraie richesse était dans l'Amour du Père, leur vraie force dans l'espérance.

Un fruit de cet abandon filial aux mains du Père des cieux, ce sera la sainte joie et la liberté du cœur. Qu'on ne s'y trompe pas : là est en partie le secret de cette joie franciscaine qui exerce sur tout chrétien un si puissant attrait. A revivre par les textes les extraordinaires origines du mouvement franciscain, à respirer le parfum de joie qui s'échappe de saint François et de sainte Claire, on ne peut pas douter que leur joie vienne en partie de leur pauvreté. Certes, ils l'ont connue comme un dénuement douloureux ; mais il y a dans leur pauvreté même une joie authentique et souriante qui prend sa source dans la remise totale de soi-même dans les mains du Père des cieux.

Etre le petit pauvre de Dieu, c'est, avec Jésus, se confier à son Père. Et Dieu nourrit ses pauvres qui se confient à lui. Et ses pauvres connaissent une joie à être ainsi dépendants de lui.

« *Etre riche selon Dieu* » (Luc, 12, 21)

Mais une telle attitude ne coupe-t-elle pas à la racine tout effort pour améliorer sa condition sociale, pour faire que nos enfants aient une vie meilleure que la nôtre ? Plus amplement encore, comment suscitera-t-elle les grands essors économiques ? N'est-ce pas laisser mains libres « aux fils de ce siècle plus avisés dans leurs affaires que les fils de lumière » (*Luc,* 16,8) ? Nous ne mésestimons pas la gravité du cas posé ainsi à la conscience chrétienne.

Indiquons simplement ici la direction dans laquelle nous devons chercher. La pauvreté évangélique ne peut pas s'opposer à la magnanimité et à l'audace, c'est-à-dire à cette qualité de l'âme de voir grand et de réaliser hardiment. Améliorer notre condition sociale sera un devoir lorsque la condition que nous avons nous prive de la liberté spirituelle nécessaire à nous et à notre foyer. De plus, l'argent, de soi, n'est pas un mal. Il peut même être un extraordinaire moyen de bien. En fait, il est toujours nécessaire, à un moment donné tout au moins, à l'épanouissement des œuvres de Dieu. Les saints qui ont eu à entretenir des hôpitaux et des écoles en savaient quelque chose. Il faudra même dans certains cas devenir riche, mais on a tout de suite saisi l'orientation profonde qui change tout : il faudra être riche pour Dieu, non pour soi. La visée de l'âme n'est pas l'extension de sa propre personnalité. Elle est, d'une manière ou d'une autre, un meilleur service de Dieu.

Peut-être appartient-il à nos générations de montrer un nouveau visage de la pauvreté évangélique et, dans ce siècle avide de tout assumer, de montrer que les fils de lumière peuvent assumer la richesse elle-même, mais comme des pauvres spirituels. Patrons, industriels, chefs d'entreprises, de commerce, peuvent ainsi, avec la grâce de Dieu, faire servir à sa gloire l'« injuste argent » (*Luc,* 16,9). Mais malaisée sera

l'entreprise et toujours, à proportion même de sa difficulté, elle requerra une profonde rectitude du cœur. « Que cherches-tu ? Où as-tu mis ton trésor ? » Et toujours, miséricordieusement, osons le dire, Dieu permettra que nous soyons, par la force des choses, de ces petits qui devront finalement se tourner avec confiance vers le Père des cieux et lui demander le pain quotidien.

Et heureux serons-nous.

Bernard-Marie CHEVIGNARD, o. p.

Cet article est publié avec la bienveillante autorisation de l'auteur et de *France Dominicaine*.

L'ŒUVRE DOCTRINALE DE SA SAINTETÉ PIE XII

L'activité littéraire de S. S. Pie XII a été considérable : ses actes, encycliques, constitutions apostoliques, discours, allocutions, etc. ne remplissent pas moins de 18 volumes de plus de 500 pages chacun. C'est peut-être le meilleur hommage que l'on puisse rendre au Pasteur et Docteur de l'Eglise universelle que d'esquisser les grandes lignes de sa pensée religieuse. « Je n'ai pas besoin », lit-on dans le testament de Pie XII, « de laisser un testament spirituel comme ont l'habitude louable de le faire tant de prélats zélés, parce que les nombreux actes et discours que les nécessités de mes fonctions m'ont amené à accomplir ou à prononcer suffisent à faire connaître, à ceux qui par aventure le désireraient, ma pensee au sujet des différentes questions religieuses et morales ».

Nous n'avons pas le dessein, dans cette chronique, de constituer une synthèse de la pensée religieuse de Pie XII. Notre intention est plus modeste. Nous dégagerons quelques grandes lignes d'ordre doctrinal : ce sont donc les actes importants de ce pontificat qui retiendront notre attention, et ces actes dans la mesure où ils nous semblent plus particulièrement concerner le dogme. Nous omettrons l'aspect social de l'enseignement de Pie XII, la plus grande partie de son enseignement moral, non que nous les tenions pour négligeables ou secondaires, mais, ne voulant pas allonger démesurément cet article, nous préférons organiser nos réflexions autour de quelques thèmes qui, en connexion étroite avec la foi, nous paraissent significatifs de l'activité doctrinale de Pie XII. Ces

thèmes sont les suivants : l'Ecriture, la Vierge Marie, l'Eglise, les Missions, l'Action catholique et l'apostolat des laïcs, l'autonomie des méthodes et des domaines de pensée, le souci d'humanisme.

Ce choix paraîtra à plus d'un ne pas s'imposer. Nous croyons cependant qu'il permet une vision d'ensemble de l'activité doctrinale de Pie XII, sans l'orienter arbitrairement dans tel ou tel sens[1].

L'Ecriture Sainte

Pie XII a consacré une encyclique à l'interprétation de la Parole de Dieu : *Divino Afflante,* le 30 septembre 1943 (*D. C.* 1947, col. 1153). Elle demeurera, à mon sens, l'un des documents les plus originaux de son Pontificat. Ce document est essentiellement positif et particulièrement audacieux. Il couronne les efforts des biblistes catholiques qui, depuis un demi-siècle, se sont donnés honnêtement et sérieusement à l'étude de la Bible. On sait la grande pitié des études bibliques catholiques au cours du XIX[me] siècle. On sait également que, parmi les causes du modernisme, l'indigence de l'enseignement biblique ne fut pas la moindre. A la fin du siècle dernier et au début de celui-ci, la méfiance à l'égard de la critique était de mise. Devant les découvertes chaque jour nouvelles des autres sciences, soit historiques, soit naturelles, les biblistes catholiques pratiquaient une politique d'opportunisme : chaque hypothèse scientifique nouvelle, chaque découverte nouvelle était pour eux l'occasion d'une nouvelle trouvaille dans la Bible. Exégèse essouflante, à vrai dire : si elle manquait d'esprit, elle ne manquait pas d'imagination. Un homme qui se noie emploie n'importe quel moyen pour se sauver. Ce fut alors la tempête du modernisme et les nécessaires mises en garde de l'Eglise :

---

1. Nos lecteurs trouveront dans *La Documentation catholique* (D. C.) du 26 octobre 1958 une liste des principaux documents du pontificat de Pie XII. C'est d'ailleurs à cette publication que nous renverrons la plupart du temps pour les textes étudiés dans cet article.

il fallait avant tout sauver la transcendance de la foi et la vérité du langage humain de la Révélation. Malheureusement, cette mise en garde fit planer une certaine suspicion sur ceux qui prenaient au sérieux ce langage humain de la Révélation, avec tout ce qu'il comporte : relativité, historicité, progressivité, etc. Finalement, la fièvre alla s'apaisant, la critique eut droit de cité dans l'étude catholique de la Bible. On ne rendra jamais assez hommage à des hommes comme le P. Lagrange qui eurent infiniment à souffrir, mais qui, dans leur fidélité à l'Eglise, ne crurent jamais devoir renier le travail intelligent. Le temps du modernisme est révolu. L'Eglise, dont le but est avant tout pastoral, désormais rassurée sur l'impuissance des attaques de la critique contre la foi des fidèles, fait appel à cette critique pour interpréter le langage humain de la Bible. C'est la revendication des droits de la critique dans l'étude de la Bible que défend *Divino Afflante.* Nécessité de cette critique, nous dit le Pape, pour établir le texte original, « car ce texte, étant l'œuvre personnelle de l'écrivain sacré, a plus d'autorité et plus de poids que n'importe quelle version ». Nécessité de la critique littéraire et historique pour l'interprétation de la Bible : la tâche de l'exégète est, en effet, de découvrir et d'exprimer la véritable pensée des livres saints. Et dans l'accomplissement de cette œuvre, il faut « veiller par dessus tout à discerner et à préciser le sens littéral. Il faut tirer parti de toutes les ressources dont on dispose pour l'interprétation des auteurs profanes ».

Ce sont alors les remarques tout à fait judicieuses sur l'inspiration : elle laisse intacts le milieu et la personnalité de l'auteur. Aussi une connaissance extrêmement approfondie des civilisations anciennes, des manières de sentir et d'écrire est-elle nécessaire, si on veut entendre ce que l'écrivain sacré a voulu dire.

On peut ainsi résumer l'idée centrale de cette encyclique : elle affirme que la Parole de Dieu s'est faite véritablement parole humaine, en tout semblable à notre parole, sauf le péché, c'est-à-dire, dans le cas présent, l'erreur. La Bible n'est pas une dictée divine en langage absolu ; elle est chair, sang et

histoire. L'humanité de la Bible est ainsi proclamée et reconnue. Avoir affirmé cette humanité du langage révélé sera peut-être reconnu comme l'acte doctrinal le plus significatif de ce Pontificat.

La Vierge Marie

Les discours de Pie XII sur la Vierge Marie sont extrêmement nombreux. Qu'il nous suffise de mentionner deux encycliques mariales, *Fulgens Corona,* parue le 18 août 1953 (*D. C.* 1953, col.1281 et *L. et V.*, n° 16) et *Ad Coeli Reginam,* le 11 octobre 1954 (*D. C.* 1954, col. 1409). Ce sont des œuvres de piété.

Mais l'acte le plus significatif, car il engage le pouvoir suprême du Pape, est la définition de l'Assomption, le 1[er] novembre 1950. Cet acte est remarquable, à plus d'un égard. Depuis le Concile du Vatican, des évêques, des théologiens, de simples fidèles réclamaient la définition de l'Assomption de Marie. Pie XII fit procéder à une enquête auprès de tous les évêques du monde afin d'apprendre quel était leur sentiment propre et celui des fidèles en face d'une définition possible : jugeaient-ils l'Assomption appartenir à la Révélation et tenaient-ils pour opportune sa définition, telles étaient les deux questions posées.

L'accord quasi unanime des pasteurs et des fidèles sur l'appartenance de l'Assomption à la Révélation « manifesta », dit Pie XII au Consistoire du 30 octobre 1950, « que la vérité de l'Assomption peut être définie par notre autorité suprême ». Dans la Bulle *Munificentissimus Deus* (1[er] novembre 1950 ; *D. C.* 1950, col. 1473) Pie XII revient sur la signification de ce consentement unanime des pasteurs et des fidèles :

« Ceux que l'Esprit a établis évêques pour gouverner l'Eglise de Dieu donnèrent à l'une et à l'autre question une réponse presque unanimement affirmative. Ce singulier accord des évêques et des fidèles catholiques, qui estiment que l'Assomption corporelle de la Mère de Dieu au ciel, peut être définie comme un dogme de foi, comme il nous offre l'accord

de l'enseignement du magistère ordinaire de l'Eglise et de la foi concordante du peuple chrétien — que le même magistère soutient et dirige — manifeste donc par lui-même et d'une façon tout à fait certaine, et exempte de toute erreur, que ce privilège est une vérité révélée par Dieu et contenue dans le dépôt divin, confié par le Christ à son Epouse, pour qu'elle le garde fidèlement et qu'elle le fasse connaître d'une façon infaillible (...) C'est pourquoi, de l'accord universel du magistère de l'Eglise, on tire un argument certain et solide, servant à établir que l'Assomption corporelle (...) est une vérité révélée par Dieu, et que, par conséquent, elle doit être crue fermement et fidèlement par tous les enfants de l'Eglise ».

Cette définition eut donc pour base la foi actuelle de l'Eglise, manifestée dans l'accord des évêques. La Bulle de définition n'essaiera pas d'établir comment cette vérité se trouve dans les Ecritures, et elle n'avancera aucun témoignage remontant au-delà du VIIe siècle. Elle indique qu'il s'agit ici d'un cas tout à fait spécifique de réflexion religieuse : l'Assomption est fonction d'affirmations clairement révélées dans l'Ecriture, la maternité divine de Marie, sa parfaite rédemption et son étroite association au Christ[2].

Il n'est pas sans importance non plus qu'une définition solennelle ait été promulguée sur un point unanimement admis dans l'Eglise, et non contesté. La seule contestation, et elle fut

---

2. Dom Capelle le fait remarquer très judicieusement : « La Bulle ne cherche pas à établir l'assomption *directement* sur l'Ecriture. Non seulement elle n'y fait pas appel, mais, lorsqu'elle signale quelques textes dont se sont servis nombre de théologiens et d'orateurs sacrés, elle caractérise ainsi leurs emprunts : *Pour* illustrer *leur foi en l'assomption, usant d'une certaine liberté,* (*ils*) *rapportent des événements et des paroles qu'ils empruntent aux Saintes Lettres.* Les appuis scripturaires sont donc seulement indirects : en dernière analyse, tout repose sur la Maternité divine, clairement enseignée dans l'Evangile : *Tous ces arguments et considérations des saints Pères et des théologiens s'appuient sur les Saintes Lettres comme sur leur premier fondement* » (*Nouvelle revue théologique,* LXXII, 1950, p. 1009).

vive dans certains milieux, porta sur l'opportunité de la définition, c'est-à-dire sur l'utilité de la promulgation d'une vérité de foi non attaquée. C'est là, en effet, une nouveauté dans l'Eglise. Cependant si on se réfère aux raisons particulières de prononcer cette définition, on se rend compte que s'il est vrai que le dogme n'est pas contesté, sa signification dans l'économie de la Révélation est attaquée par le matérialisme pratique ; ce dernier met en doute, par son mépris du corps, la destinée totale de l'homme. De plus, dans un monde où l'on sacrifie à la volonté de puissance, l'exaltation de cette femme humble est un défi à la sagesse trop humaine. C'est également le sens qui se dégage de la fête de la Royauté de Marie. Ce n'est que la transcription du verset du Magnificat : « Il a jeté les yeux sur son humble servante. Oui, désormais toutes les générations me diront bienheureuse, car le Tout Puissant a fait pour moi de grandes choses ».

L'Eglise

Les quelques réflexions que nous a inspirées la Bulle *Munificentissimus Deus* pourraient aussi bien prendre place sous la rubrique Eglise. C'est ce thème qui va maintenant nous occuper. Autour de ce thème, nous groupons les données sur le Corps mystique, les sacrements et la liturgie.

Le Corps mystique : l'encyclique qui traite ce sujet (*Mystici corporis*, 29 juin 1943 ; brochure Bonne Presse) a une importance qu'on ne saurait sous-estimer. Elle couronne le mouvement de redécouverte, au sein de l'Action catholique principalement, de l'aspect communautaire dans l'Eglise. Qu'on se souvienne qu'au Concile du Vatican, lorsqu'on proposa de définir l'Eglise comme Corps mystique, des évêques se récrièrent, ne voyant dans ce vocable que nouveauté et confusion. Elle sanctionne aussi une activité théologique considérable, tant en Allemagne qu'en France : c'est autour de ce thème que furent centrés les meilleurs ouvrages parus alors sur l'Eglise.

Toutefois, dans cette activité religieuse et pastorale, théologique et mystique, il ne pouvait pas se faire qu'il ne se

glissât quelques tendances plus ou moins aberrantes, et l'encyclique se donne pour but de redresser ces erreurs.

La déviation la plus fondamentale consistait dans l'opposition d'une Eglise de la charité et invisible à une Eglise juridique et visible. L'Eglise de la charité vérifierait la définition : l'Eglise est le Corps mystique de Jésus-Christ, mais ce ne serait pas le cas de l'Eglise juridique. Pie XII ne réfute pas directement cette opinion : il expose la doctrine du Corps mystique, qui est l'Eglise. Mais le pape présente la doctrine en fonction même de cette erreur, et c'est pourquoi l'idée centrale qui domine tous les développements est la définition donnée par Léon XIII dans *Satis cognitum* : « C'est parce qu'elle est un corps que l'Eglise est visible à nos regards ». C'est la notion même de corps qui implique sa visibilité. Nous sommes, en effet, dans le temps de la construction du Corps du Christ, le temps qui court entre la Résurrection du Christ et sa venue à la consommation des siècles. Dans ce temps intermédiaire, l'Eglise inclut un aspect qui durera ce que durera la construction, et cet aspect tient sa valeur de la construction à laquelle il concourt essentiellement. Cet aspect temporaire de l'Eglise, c'est l'aspect sacramentel et hiérarchique, qui a pour fin d'introduire dans la charité du Christ. Pour être visible, il n'est pas en dehors du Corps mystique. Il n'en est pas davantage le facteur d'organisation, le principe vital, la réalité qui fait que l'Eglise est vraiment le Corps du Christ. Cette réalité, c'est l'Esprit du Christ. Cet Esprit n'est pas n'importe quel esprit communautaire. C'est un Esprit personnel. Il ne résorbe pas les personnes humaines. Il les suscite, en les amenant à ne faire plus qu'un même cœur selon les désirs de Dieu.

Si l'encyclique insiste si fortement sur les moyens de construction, ce n'est pas qu'elle sous-estime ce qui fait l'essence de l'Eglise. Elle insiste sur l'aspect historique de cette Eglise. Son essence qui est d'être le Corps mystique, n'est pas une idée platonicienne. Elle n'est pas en dehors et au-delà de cette Eglise historique, dont *Mystici Corporis* fait la théologie. L'en-

cyclique ne nie pas que l'Eglise se réalise selon diverses modalités. Elle expose une réflexion sur l'Eglise pérégrinante : si l'Eglise catholique et romaine est vraiment le Corps mystique du Christ sur terre, c'est que le Corps du Christ inclut comme tel les moyens visibles de sa construction.

A ces moyens de construction appartiennent les sacrements : Nous ne mentionnerons sur ce sujet que les deux constitutions apostoliques, l'une relative à la consécration des évêques, l'autre au sacrement de l'ordre.

La Constitution apostolique *Episcopalis consecrationis* (30 novembre 1944 ; *Actes de S. S. Pie XII,* Bonne Presse, t. VI, p. 227) redonne sens à un rite dont on avait oublié la pleine signification. Depuis longtemps, à la consécration d'un évêque, on parlait d'un évêque consécrateur et de deux évêques assistants. On avait perdu le sens sacramentel de cette assistance. Pie XII précise que ces évêques sont consécrateurs, et il détermine les rites nécessaires à cette co-consécration. Le sens antique de la consécration épiscopale est ainsi remis en pleine lumière.

La constitution apostolique *Sacramentum ordinis* (30 novembre 1947 ; *D. C.* 1948, col. 515) détermine quel est le rite essentiel de la consécration des évêques, de l'ordination des prêtres et des diacres. Ce rite est l'imposition des mains, avec la formule qui l'accompagne. Ce rite fut le seul pratiqué jusqu'au IXe siècle, aussi bien en Orient qu'en Occident. Au Moyen-Age, pour des raisons qu'il serait trop long de développer ici, s'instaura un autre rite : la porrection des instruments. Les théologiens médiévaux bâtirent leur théorie du sacrement de l'ordre sur le rite, essentiel à leurs yeux, de la porrection des instruments: en effet, alors que l'ordinand touchait le calice et la patène, l'évêque prononçait la formule suivante : « Recevez le pouvoir d'offrir à Dieu le sacrifice et de célébrer la messe tant pour les vivants que pour les défunts ». Cette formule paraissait très claire. Et comme la consécration épiscopale n'intéressait pas, puisqu'on ne reconnaissait pas en elle un

sacrement[3], rien n'était plus simple que de voir dans cette formule et ce geste le rite essentiel de l'ordination. Il est vrai, le rite ancien n'en subsistait pas moins. Mais la théologie médiévale était incapable de vérifier l'authenticité traditionnelle ou non de l'un et de l'autre rites. Elle se contenta de manifester une haute convenance dans le rite de la porrection, et son succès fut tel que le Pape Eugène IV sanctionna de son autorité cette théorie, dans le décret *Pro Armenis.* Pie XII, au contraire, revient à l'antique discipline : le rite essentiel et le seul essentiel est l'imposition des mains. Cela signifie-t-il que la porrection des instruments n'a jamais été rite essentiel ? Il faudrait pour le prouver démontrer l'autorité minime du décret aux Arméniens. Il est également possible que le rite médiéval ait été essentiel jusqu'à la constitution apostolique *Sacramentum ordinis.* S'il en est ainsi, il faut reconnaître à l'Eglise le pouvoir de changer, non pas sans doute la finalité d'un sacrement, mais son plan expressif.

Les sacrements sont l'essentiel de la liturgie ecclésiale. L'œuvre liturgique de Pie XII est considérable : elle a des conséquences pratiques et pastorales importantes. Tous les connaissent ; qu'il suffise de mentionner la constitution apostolique *Christus Dominus* sur le jeûne eucharistique (6 janvier 1953 ; *D. C.* 1953, col. 65) ; l'institution du rituel bilingue pour la France (décret de la Congrégation des rites du 28 novembre 1947 ; *D. C.* 1948, col. 129) ; le décret rétablissant la Vigile pascale (Congrégation des rites, 9 février 1951 ; *D. C.* 1951, col. 331), et enfin le décret *Maxima Redemptionis nostræ Mysteria* réorganisant la liturgie de la Semaine Sainte (Congrégation des rites, 16 novembre 1955 ; *D. C.* 1955, col. 1537). Toutes ces décisions, et nous ne citons que les principales, viennent sanctionner le mouvement liturgique, comme l'Encyclique *Mystici Corporis* a sanctionné le mouvement théo-

---

3. L'immense majorité des théologiens pensent aujourd'hui, contrairement aux théologiens du Moyen Age, que l'épiscopat appartient au sacrement de l'Ordre, qui est donc un sacrement à trois degrés (diaconat, presbytérat, épiscopat).

logique et mystique d'avant guerre. C'est surtout dans l'Encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947 ; *D. C.* 1948, col. 153) que cette sanction est visible.

Le mouvement liturgique a été particulièrement bouillonnant en Allemagne. Bien des idées jugées audacieuses, et des actes considérés comme imprudents ont été commis. Cela est peu de chose : la désaffection vis-à-vis de la liturgie était telle qu'il fallait une grande passion pour que la question fût posée au peuple chrétien. De ce point de vue les imprudences ont rendu plus service que les inerties. L'encyclique, il est vrai, met assez durement les choses au point. C'est le rôle du Pasteur et du Docteur d'indiquer le droit chemin à celui qui a dévié. Mais l'encyclique ne canonise aucunement ceux qui ne s'égarent pas, faute de se mettre en marche. Cette encyclique demeure le plus grand hommage rendu au mouvement liturgique : elle met en pleine lumière la valeur irremplaçable de la liturgie chrétienne. C'était, au milieu de tâtonnements inévitables, le but que poursuivaient les pionniers du mouvement.

Cette encyclique est une théologie de la liturgie. Elle rappelle que le Christ est le Médiateur unique de toute religion : c'est par Lui que toute gloire monte vers le Père. Ici-bas, dans le temps de l'Eglise pérégrinante, cette médiation se réalise dans le ministère visible de cette Eglise, et Pie XII définit ainsi la liturgie :

« La sainte liturgie est le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme chef de l'Eglise ; c'est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son chef et par lui au Père éternel ; c'est en un mot le culte intégral du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et des membres ».

Pie XII explique, ensuite, ce qu'il entend par culte. C'est un acte extérieur, « car tel le requiert la nature humaine ; la Providence divine a voulu que, par la connaissance des réalités visibles, nous soyons attirés à l'amour des réalités invisibles ; car tout ce qui vient de l'âme s'exprime naturellement par le moyen des sens ; car ce ne sont pas seulement les individus, mais aussi la collectivité humaine qui ont besoin de rendre

un culte à Dieu (...) C'est enfin le moyen d'attirer particulièrement l'attention sur l'unité du Corps mystique ».

Mais culte extérieur ne signifie pas formalisme, et Pie XII rappelle que, sans l'intériorité, le culte extérieur ne serait rien. C'est que la liturgie est l'expression de l'intériorité, non pas d'une subjectivité individuelle d'abord, mais de l'intériorité de l'Eglise : elle est l'expression de la foi. Et c'est parce qu'elle est l'expression de la foi qu'elle peut conduire à l'intériorité personnelle. « Toute la liturgie contient la foi catholique en tant qu'elle atteste publiquement cette foi ».

Intimement liée à la foi, la liturgie est spécialement soumise au Magistère, puisque c'est à lui qu'est confiée la sauvegarde de la foi. La liturgie ne peut donc être livrée à la fantaisie d'un chacun. Il est vrai que cela ne vaut que pour l'essentiel de la liturgie : le noyau sacramentaire. Tout n'est pas au même titre expression de la foi.

L'essentiel de cette encyclique est donc le rappel que « la liturgie est l'exercice authentique ici-bas du sacerdoce de Jésus-Christ ». Espérons que des décisions pratiques permettront aux fidèles une participation active, souhaitée par Pie XII. Le plus bel enseignement théorique reste lettre morte si le pain de la Parole distribué dans l'Eglise ne peut être assimilé.

Les Missions

Les Missions sont un des soucis majeurs de la Papauté du XX[e] siècle. Benoit XV, en 1919, avait déjà consacré une encyclique à l'apostolat missionnaire. Pie XI écrivit sur le même sujet *Rerum ecclesiæ,* en 1926. Pie XII s'est engagé dans la même voie. Il a écrit deux encycliques sur le problème des missions : *Evangelii Præcones,* en juin 1951 (*D. C.* 1951, col. 769) et *Fidei donum,* en avril 1957 (*D. C.* 1957, col. 581). Nous nous arrêtons à la première : elle élabore une véritable théologie des missions. Le pape y précise les buts du missionnaire, des missions et de l'Eglise missionnaire.

Le but du missionnaire : c'est de faire naître l'évangile dans les nations païennes. Et ce but doit être si inviscéré en lui qu'il doit tenir pour une seconde patrie la terre où il vient

annoncer l'évangile. Il n'a aucun autre intérêt à chercher que le salut de ces hommes ; ce ne sont ni les intérêts de son pays, ni ceux de son propre institut religieux qui doivent le faire agir. On ne saurait trop souligner l'actualité d'un tel enseignement.

Le but des Missions : il est de faire resplendir pour de nouveaux peuples la lumière de la vérité chrétienne et de susciter de nouveaux chrétiens. Mais le but dernier est de planter l'Eglise chez ces nouveaux peuples. Et le signe de cet enracinement de l'Eglise sera qu'elle se fournira à elle-même sa hiérarchie.

Le but de l'Eglise missionnaire : il n'est aucunement temporel. Il est de porter à toutes les nations la lumière de la foi, et en conséquence, de favoriser le développement de la civilisation humaine. Le missionnaire, en tant que missionnaire, a une tâche provisoire : celle de susciter une Eglise.

Et Pie XII souligne que susciter une Eglise, ce n'est pas détruire les valeurs humaines de ces peuples, mais au contraire les promouvoir :

« L'apôtre est le messager de l'Evangile (...) Le rôle qu'il remplit ne demande pas qu'il transporte dans les lointaines missions (...) les formes de culture des peuples d'Europe, mais ces nations nouvelles, fières parfois d'une culture très ancienne, doivent être instruites et réformées de telle sorte qu'elles deviennent aptes à recevoir (...) la foi et la pratique de la vie chrétienne. Celles-ci peuvent s'accorder avec toute culture profane pourvu qu'elle soit saine et pure, et la rendre plus capable de protéger la dignité humaine (...) L'Eglise ne s'oppose au génie d'aucun peuple, mais plutôt le porte à sa plus haute perfection ».

Action catholique et apostolat des laïcs

Dans l'Encyclique *Evangelii Præcones* sur les missions, Pie XII demande aux laïcs de ne pas rester indifférents à la grande tâche missionnaire de l'Eglise. Cet appel aux laïcs dans le cas particulier des missions à l'étranger est la traduction

d'une idée chère à Pie XII : associer le plus étroitement possible les laïcs à l'annonce du Message évangélique.

Cette association étroite a une manifestation juridique, car « l'Action catholique est, à un titre spécial, directement subordonnée à l'autorité de la hiérarchie, dont elle est la collaboratrice dans l'apostolat » (Discours du 3 mai 1953). Toutefois, il ne faudrait pas voir dans cet apostolat des laïcs « quelque chose d'essentiellement nouveau ». Pie XII prend soin de noter que l'annonce missionnaire de l'évangile par le laïcat est un fait historique constant. Ce qui est nouveau, c'est une certaine forme d'organisation. Mais annoncer l'Evangile en collaboration avec la hiérarchie, car la hiérarchie a la garde du dépôt de la foi, revient de droit à tout chrétien.

Pie XII craint que cette façon de parler de l'apostolat des laïcs comme d'une nouveauté soit due à l'identification que l'on fait entre Action catholique et apostolat des laïcs. Dans son discours du 5 octobre 1957 (*D. C.* 1957, col. 1413), un des plus importants sur cette question (il l'avait déjà traitée le 14 octobre 1951), Pie XII ne rejette pas cette identification, si l'on entend par apostolat des laïcs un apostolat officiel. Il redonne à l'expression *Action catholique* son sens général et l'applique uniquement à l'ensemble des mouvements apostoliques laïcs organisés et reconnus comme tels. Ces précisions données, « l'Action catholique ne peut pas revendiquer le monopole de l'apostolat des laïcs ; car, à côté d'elle, subsiste l'apostolat laïc libre ».

Quelle signification a pour le laïc cette participation à l'annonce missionnaire de l'Evangile ? Pie XII refuse de voir dans cette association le résultat de causes purement fortuites, telles l'émancipation des laïcs ou le manque de prêtres. Car « même indépendamment du petit nombre de prêtres, les relations entre l'Eglise et le monde exigent l'intervention des apôtres laïcs. La *consecratio mundi* est, pour l'essentiel, l'œuvre des laïcs eux-mêmes, d'hommes qui sont mêlés intimement à la vie économique et sociale, qui participent aux gouvernements et aux assemblées législatives ». Pie XII reviendra longuement dans son discours de Noël 1957 sur cette tâche

du laïc : transformer le monde et en le transformant le référer à Dieu. C'est toute une théologie du temporel qu'il définit ainsi, en la situant à sa place dans l'économie de la Révélation chrétienne.

L'autonomie des méthodes et des domaines

On pourrait craindre que cette idée d'une « consécration du monde » conduise, sinon à un mépris des différents ordres de pensée et d'action, du moins à un blocage entre science et foi, politique et chrétienté, etc.

La tentation est écartée pour la politique : « Rendez à César ce qui lui appartient est un comandement de Jésus ; la saine et légitime laïcité est un des principes de la doctrine catholique : c'est une tradition de l'Eglise de faire un effort continu pour maintenir deux pouvoirs distincts... » (24 mars 1958). Référer le monde politique à Dieu, ce n'est pas le confondre avec le monde religieux ni l'identifier à lui, c'est le vivre dans sa consistance propre et parfaitement humaine. Si cette consistance n'existe pas, il n'y a pas de référence possible, de référence objective s'entend.

Quant aux rapports entre la science et la foi, c'est dans le discours sur l'accouchement sans douleur (8 janvier 1956 ; *D.C.* 1956, col. 87) qu'il faut chercher la pensée de Pie XII. Cette méthode, basée sur la théorie des réflexes conditionnés de Pavlov, « est souvent présentée », dit Pie XII, « dans le contexte d'une philosophie et d'une culture matérialistes et en opposition avec l'Ecriture et le Christianisme ». Le pape, pour juger de cette méthode, apporte d'importantes précisions : il distingue notamment entre la vérité d'une méthode et la vérité d'une idéologie qui l'a inspirée.

« L'idéologie d'un chercheur et d'un savant n'est pas en soi une preuve de la vérité et de la valeur de ce qu'il a trouvé et exposé. Le théorème de Pythagore (...), les observations d'Hippocrate qu'on a reconnues exactes, les découvertes de Pasteur, les lois de l'hérédité de Mendel ne doivent pas la vérité de leur contenu aux idées morales et religieuses de leurs auteurs. Elles ne sont ni païennes, parce que Pythagore et

Hippocrate étaient païens, ni chrétiennes, parce que Pasteur et Mendel étaient chrétiens. Ces acquisitions scientifiques sont vraies, parce que et dans la mesure où elles répondent à la réalité objective ».

Tel ne semble pas avoir été le point de vue d'*Humani Generis* (12 septembre 1950 ; *D.C.* 1950, col. 1153). En réalité, *Humani Generis* ne s'oppose absolument pas à l'autonomie des méthodes et des différents domaines de pensée et d'action, plus ou moins absolue selon les objets. *Humani Generis* s'occupe principalement de la théologie. C'est là un cas tout à fait spécial puisque la théologie n'a d'existence qu'à l'intérieur de la foi et que celle-ci est proposée par le Magistère vivant. De plus, cette encyclique reconnaît, prudemment il est vrai, l'évolution aux origines mêmes de l'homme. Aucun document ecclésiastique n'avait été aussi hardi sur ce point. C'était dans la logique même de la pensée de Pie XII, après la libération qu'avait été *Divino afflante.* Pie XII est convaincu que « plus progresse la vraie science, plus elle découvre Dieu, comme s'Il attendait aux aguets derrière chaque porte qu'ouvre la science » (22 novembre 1951). Il faut faire dans cette affirmation la part de l'art oratoire. Il reste que Pie XII, le nombre de ses discours sur la science en témoigne, fut trop averti de ces questions pour qu'il ne reconnût pas l'autonomie nécessaire. L'accord entre la science et la foi ne peut se réaliser que dans la vérité de l'une et de l'autre.

L'humanisme et l'Eglise

Cet accord rêvé entre la science et la foi n'était pas chez Pie XII un thème de banale apologétique. Il était une affirmation humaniste : « Aucune contradiction ne peut exister entre la foi et la vraie science, car elles sont toutes deux issues de Dieu, source de la vérité ; bien plus, si elles sont fraternellement unies, elles permettront par leur force et leur lumière, au genre humain, d'atteindre au bonheur temporel et éternel. Il faut donc grandement estimer les sciences et les arts humains (...) qui procurent tant de profit et de joie dans la vie » (1er mai 1951).

Cet humanisme de Pie XII se manifeste dans les nombreux discours qu'il a faits aux universitaires ; il se manifeste encore davantage dans l'attention passionnée qu'il a portée à toutes les branches du savoir, et dont les nombreux discours à des scientifiques sont des témoignages. Il se manifeste surtout dans le combat continuel qu'il a mené au cours de la guerre et ensuite pour l'établissement d'un ordre véritablement humain, en se faisant non seulement le défenseur du message évangélique comme tel, mais simplement de l'homme.

C'est cette défense de l'homme et cette présence à tout ce qui est humain qui expliquent la multiple activité oratoire de Pie XII. Il a voulu montrer concrètement que rien de ce que pensait et créait l'homme, rien de ce qu'il accomplissait et souffrait, fussent les réalités les plus banales et les plus indifférentes au message chrétien, n'était étranger à l'Eglise. Cette volonté d'insertion de l'Eglise dans l'humain correspondait chez lui à la conviction profonde qu'un humanisme ne peut atteindre sa perfection qu'inspiré et sauvegardé par le christianisme. On trouve l'écho de cette conviction dans ce qu'il écrivait le 9 août 1950 à la Congrégation de la Propagande : « La propagation de l'évangile est absolument nécessaire à la véritable prospérité humaine et au maintien de la civilisation ».

Christian DUQUOC, o. p.

CHRONIQUES

BULLETIN ŒCUMÉNIQUE

I. PROTESTANTISME ET CATHOLICISME

Sur le thème permanent des rapports entre le protestantisme et l'Eglise catholique, Roger Mehl a publié un ouvrage important[1]. Il ne s'agit en aucune façon pour nous de « répondre » à cette intéressante étude protestante en relevant de façon exhaustive toutes les assertions qui mériteraient discussion. Ce n'est pas dans quelques pages d'un bulletin qu'on peut prétendre traiter à fond les points qui séparent tragiquement du catholicisme les confessions issues de la Réforme. Nous voudrions plutôt proposer quelques réflexions en marge d'une lecture attentive — et sympathique — du livre du professeur de Strasbourg. Venant en effet d'un homme bien informé sur le catholicisme et représentatif de son Eglise (l'Eglise Réformée d'Alsace-Lorraine), ce volume ne saurait nous laisser indifférents. Il touche aux principales questions controversées et nous oblige à réfléchir sur notre foi. C'est à ce titre que, dépassant le cercle forcément restreint des spécialistes de l'« œcuménisme », il offre de l'intérêt pour les lecteurs avertis de *Lumière et Vie.*

---

1. *Du catholicisme romain, approche et interprétation* (Cahiers théologiques 40), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1957, 94 p. Dans ce bulletin, pour présenter les positions de nos frères séparés, nous serons amené à utiliser certains termes dans le sens qu'ils leur donnent et qui ne coïncide pas toujours avec l'utilisation faite de ces mêmes termes dans le catholicisme. C'est en particulier le cas du mot *Eglise* que nous emploierons à plusieurs reprises au sens sociologique (par exemple, les Eglises membres du Conseil œcuménique) ou dans un sens plus large (par exemple, l'Eglise universelle) où il n'a pas la précision que lui donne notre foi catholique. Rappelons que l'on trouve des renseignements et des indications sur le mouvement vers l'unité chrétienne dans les publications et les travaux de trois centres d'études catholiques : le *Monastère de Chevetogne,* Belgique (qui édite la revue trimestrielle *Irenikon*), le *Centre Istina,* 25, boulevard d'Auteuil, Boulogne, Seine (qui édite le bulletin mensuel *Vers l'unité chrétienne* et la revue trimestrielle *Istina*) et le *Centre Saint-Irénée,* 2, place Gailleton, Lyon-2ᵉ.

Quatre grands thèmes sont sous-jacents à tout l'ouvrage : la nature de la présence de Dieu dans sa Parole, l'usage du principe scripturaire, la relation du Christ vivant avec son Eglise, l'action par laquelle Dieu en Jésus-Christ justifie l'homme pécheur. Mais six chapitres se partagent les questions controversées : le dialogue entre catholiques et protestants aujourd'hui ; Ecriture sainte et tradition ; l'Eglise est-elle une puissance ? la primauté de Pierre ; l'équivoque des œuvres et signification de la mariologie. L'auteur a volontairement laissé de côté la question du sacrifice eucharistique, trop complexe pour être traitée avec l'ampleur suffisante et d'ailleurs conditionnée par les thèmes abordés dans ce volume.

Le premier chapitre constate que « le fait le plus caractéristique de la situation ecclésiastique actuelle, c'est l'existence d'un dialogue permanent entre catholiques et protestants » (p. 9), dialogue qui s'appuie sur un effort de connaissance objective. On reproche à l'Eglise catholique de manquer de tolérance ? R. Mehl, reprenant des études publiées ces dernières années, montre que l'idée de tolérance « n'est pas du tout une idée originelle du protestantisme, qu'elle est ignorée des Réformateurs » (p. 11), qu'elle est née en fait avec le scepticisme religieux et qu'elle peut impliquer, par conséquent, une sorte d'indifférence à l'égard du caractère absolu de la vérité, qu'il a donc fallu déraciner cette idée du sol où elle était née pour la planter dans un autre et ainsi la rendre acceptable. Ceci explique que l'idée de tolérance ait mis longtemps à s'acclimater dans le catholicisme : il fallait d'abord la purifier.

L'auteur présente ensuite l'évolution des positions des théologiens et du magistère catholiques à l'égard du mouvement œcuménique. Peut-être aurait-il pu indiquer que cette évolution favorable est en grande partie fonction d'une évolution du mouvement œcuménique lui-même. N'était-il pas sage de mettre le doigt, aux alentours de 1925 ou 1930, sur les illusions inhérentes aux courants œcuméniques naissants ? Entre l'encyclique *Mortalium animos* (1928) et l'instruction du Saint-Office *Ecclesia catholica* (1949) s'insèrent vingt années d'approfondissement des efforts œcuméniques. Il reste à souhaiter que l'évolution se poursuive dans le même sens : ce sera, nous en sommes sûr, la garantie d'un intérêt de plus en plus large du monde catholique à l'égard des efforts pour la réunion des chrétiens.

Trop souvent les catholiques estiment que leurs frères protestants ne croient pas à l'existence actuelle de l'Eglise de Jésus-Christ, mais pensent qu'elle est encore à venir puisque les chrétiens sont divisés en groupes rivaux. Roger Mehl précise, au contraire, que les Eglises de structure protestante « croient à l'existence de l'unique Eglise de Jésus-Christ, qui n'est plus à fonder parce qu'elle subsiste en Christ », mais « ne croient pas par contre que cette unique Eglise soit déjà pleinement manifestée dans une Eglise historiquement réalisée »

(p. 15), comme l'enseignent et l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe. Prenons acte de cette précision et situons correctement sur ce point la différence entre nos frères protestants et nous.

A plusieurs reprises (en particulier p. 17-18), le lecteur a l'impression que, pour R. Mehl, la « succession apostolique » s'oppose d'une certaine manière à la « prédication effective de la *viva vox evangelii* ». Est-il nécessaire de préciser que ces deux éléments, loin de s'opposer, sont l'un et l'autre indispensables et se confortent mutuellement ; c'est précisément pour le maintien de la prédication de l'authentique évangile que la succession apostolique est requise et, d'autre part, nous pensons que cette succession apostolique fait partie de la substance de l'évangile. A lire M. Mehl on pourrait croire qu'il faut choisir entre succession apostolique et soumission à la Parole.

A propos de la Semaine de prière pour l'unité (18-25 janvier), l'auteur note très justement que la formule proposée par l'abbé Couturier (*l'unité visible des chrétiens telle que le Christ la veut, par les moyens qu'il voudra*) est acceptable par *tous* les chrétiens, sans aucune infidélité à leur foi. Elle repose pour tous, y compris naturellement pour les catholiques, sur la conviction que l'Eglise est d'abord un mystère, une réalité que nous *croyons* (*Credo... unam sanctam catholicam apostolicam Ecclesiam*), donc une réalité spirituelle que nos formulations humaines et notre intelligence ne peuvent pas cerner entièrement. Seule la prière nous introduit au mystère de l'Eglise, ce qui n'empêche pas d'ailleurs la théologie de chercher à situer — sans prétendre l'expliquer — ce mystère.

Mais pourquoi R. Mehl ne signale-t-il pas que la Semaine de prière, assez répandue maintenant dans le catholicisme, est soutenue aussi par la Commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Eglises et que si, comme il le remarque, les protestants français ne s'associent que « parfois » à sa célébration, c'est aussi chez eux par ignorance du mouvement et du Conseil œcuméniques ?

Le professeur de Strasbourg indique d'ailleurs que les réserves officielles du protestantisme en face du dialogue avec le catholicisme comme vis-à-vis de la Semaine de prière sont nourries en partie par l'insistance maladroite de quelques catholiques à souligner certaines initiatives protestantes de style « haute-Eglise ». Quel que soit l'intérêt de ces initiatives — intérêt qui nous paraît personnellement très grand — nous sommes d'accord avec M. Mehl pour dénoncer la nocivité œcuménique de présentations unilatérales qui leur accordent une importance exclusive au lieu de les replacer dans un ensemble et reposent en définitive, chez les catholiques de bonne volonté qui en sont les auteurs, sur une méconnaissance de la complexe réalité protestante.

Roger Mehl n'estime pas que le problème de l'Ecriture sainte et de la tradition aille vers sa solution, quelles que soit les précisions et les corrections qui s'imposent en face de la naïve et un peu préten-

tieuse affirmation de certains membres des confessions de la Réforme sur le protestantisme « religion de la Bible », par opposition au catholicisme qui aurait « étouffé la voix de l'Ecriture sainte sous les surcharges de la tradition » (p. 23). Cependant l'exposé de la doctrine catholique fait par le professeur de Strasbourg, essentiellement d'après le *Dictionnaire de théologie catholique* (article *Tradition* par A. Michel, XV/1, col. 1252-1350) aurait gagné à être nuancé en tenant compte de travaux plus récents sur le Concile de Trente[2]. Il n'est pas très heureux, en particulier, de voir dans la doctrine catholique une conception de l'autorité de l'Eglise sur la Parole de Dieu. Ne vaudrait-il pas mieux dire avec saint François de Sales : « Ce n'est pas l'Ecriture qui a besoin de règle ni de lumière étrangère, comme Bèze pense que nous croyons ; ce sont nos gloses, nos conséquences, intelligences, interprétations, conjectures, additions et autres semblables ménages du cerveau de l'homme qui, ne pouvant demeurer coi, s'embesognent toujours à nouvelles inventions » (*Controv.*, II, III, art. 1) ou avec Bossuet : « Nous ne disons pas que l'Eglise soit juge de la Parole de Dieu, mais nous assurons qu'elle est juge des diverses interprétations que les hommes donnent à la sainte Parole de Dieu » (*Réfutation du catéchisme du Sieur Paul Ferry*, II, chap. 4) ? L'Eglise assistée du saint Esprit n'est que la gardienne des saintes Ecritures. Il faut éviter la fausse alternative, que beaucoup croient être l'alternative catholicisme ou protestantisme : ou bien l'Ecriture est subordonnée à l'Eglise qui la juge ou bien, inversement, l'Eglise est soumise à l'Ecriture et doit se laisser juger par elle.

Plus loin Roger Mehl souligne que l'Eglise « ne possède pas de substance propre ». « L'union de foi en Christ (et bien entendu c'est le Christ qui donne cette foi), union si profonde qu'elle représente, comme Paul n'a cessé de le dire, une existence en Christ, voilà l'essence de l'Eglise » (p. 41). Il précise d'ailleurs que ce qu'il critique, ce n'est pas le réalisme, qui est légitime et nécessaire, mais bien le substantialisme. Il ajoute que les raisons pour lesquelles l'Eglise catholique défend cette thèse lui paraissent « assez obscures ». Mais c'est cette conception même qui nous semble obscure dans le livre de M. Mehl. Dans un article publié antérieurement il écrivait : «L'incompréhension de Rome vis-à-vis de *toute* tentative œcuménique a pour origine l'idée de l'existence substantielle et visible d'une Eglise historique indéfectible, pourvue d'une hiérarchie visible et indéfectible comme une substance est toujours pourvue de son attribut principal (...). C'est

---

2. En particulier d'une importante étude de J. R. GEISELMANN, publiée d'abord dans la revue allemande *Una Sancta*, XI (1956), p. 131-150, et dont une traduction française a paru dans *Istina*, V (1958), p. 197-214 : *Un malentendu éclairci : la relation « Ecriture-Tradition » dans la théologie catholique.*

l'expression même d'*Ecclesia quoad substantiam* qui nous heurte. S'il est vrai que l'Eglise ne tient sa vie que de son Seigneur, qu'elle ne vit que de sa Parole (qui est toujours un *acte*), de son pardon, qu'elle n'est sainte que par celui qui la sanctifie, qu'elle n'est une que par l'unité que lui donne et lui renouvelle son unique Seigneur, que celui-ci ne cesse de la rassembler, qu'elle n'a d'assurance de continuité que dans la promesse de Dieu, comment pourrait-on encore parler d'une substance de l'Eglise ? La substance, en effet, c'est ce qui n'a besoin que de soi pour exister »[3]. La dernière phrase est éclairante. Il nous semble qu'elle témoigne de l'équivoque du vocabulaire. Lorsqu'un théologien catholique dit que l'Eglise du Christ existe aujourd'hui *quoad subtantiam,* dans une communauté historique déterminée, à savoir l'Eglise catholique romaine, il veut dire, pensons-nous, que cette Eglise du Christ existe aujourd'hui dans son essence, dans ce qui la fait Eglise du Christ. Ce n'est pas la même chose que de dire que l'Eglise est une substance. Elle ne l'est pas si l'on définit la substance, comme R. Mehl et beaucoup de modernes, « ce qui n'a besoin que de soi pour exister ». Mais elle peut l'être si l'on pense, comme les philosophes du moyen âge, que l'existence de toute substance, à l'exception de Dieu, est en dépendance d'une autre substance, à savoir Dieu. Certes, nous ne résolvons pas par là le problème si difficile entre frères séparés de l'« institution » de l'Eglise ; mais peut-être éliminons-nous une équivoque verbale.

Lorsque notre auteur écrit (p. 53) qu'à ses yeux « le rôle essentiel de la théologie (catholique)... est de justifier *a posteriori* les dogmes et définitions donnés par le magistère vivant », il méconnaît un aspect important du rôle des théologiens catholiques dans l'Eglise en semblant oublier d'ailleurs ce qu'il écrivait à très juste titre quelques pages plus haut (p. 24) de la « belle obstination du P. Lagrange » qui avait préparé l'encyclique libératrice sur les études bibliques, *Divino afflante Spiritu.* Sur ce point, le P. Le Guillou avait proposé naguère d'excellentes remarques : « La théologie n'est pas autre chose que la réflexion sur la Parole de Dieu *présentée par l'Eglise* (...) De plus les théologiens... ont à faire eux aussi un travail créateur — travail de discernement et de mûrissement de la pensée chrétienne face aux séries de problèmes posés par la nature du message évangélique et l'affrontement du monde moderne. Les réponses ne sont pas données toutes faites et il faut souvent, dans l'Eglise, tout un temps pour que se dégagent des solutions que l'Eglise authentifiera (...). L'Eglise ne

---

3. *Ecclesia quoad substantiam,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* XXXVI (1956), p. 317-328 ; ici, p. 322-323. Cet article constitue une recension développée de l'excellent livre de Gustave THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique,* Louvain, 1955.

prend souvent position qu'après un long et difficile travail des théologiens qui ont essayé simplement de situer le problème en fonction des données de la Parole de Dieu » (*Vers l'unité chrétienne,* janvier 1956, p. 8).

Roger Mehl pense — et nous en convenons avec lui — que, sur un point, le dialogue entre frères séparés peut actuellement progresser : sur la question des œuvres et de la justification par la foi. Il y a certainement, dans ce chapitre de la doctrine chrétienne, encore beaucoup d'équivoques profondes sur le sens des mots, par exemple du terme *nature* pris, ici dans un sens existentiel, là dans son sens ontologique. La preuve que bien des difficultés ne sont pas encore levées est donnée par la question que se pose M. Mehl (p. 70) : « Comment se fait-il qu'un auteur comme le P. Bouyer puisse affirmer que le *sola gratia* et le *sola fide* de la Réforme représentent des principes positifs indispensables, constitutifs de l'essence même du christianisme et que l'Eglise catholique les a toujours préservés ? » (cf. L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Eglise,* p. 147). Nous lui ferons simplement remarquer qu'il ne s'est trouvé aucun théologien catholique pour contester sur ce point les affirmations du P. Bouyer et nous ajouterons une remarque. A notre avis, le dialogue sur les œuvres et la justification par la foi progressera dans la mesure où protestants *et catholiques* s'efforceront de comprendre en profondeur et de méditer le Concile de Trente, infiniment plus équilibré, plus sage que certaines théologies postérieures qui, sous prétexte de l'expliquer, l'ont en réalité plus ou moins gravement trahi. Les scolastiques luthérienne et réformée et certaine théologie catholique post-tridentine nous semblent incompatibles. Mais au niveau des textes du Concile éclairés par la lecture du procès-verbal des discussions des Pères, la route n'est peut-être pas totalement barrée. Il faut avoir le courage de s'y avancer.

En remerciant le professeur Mehl de son intéressante étude, nous citerons sa conclusion : « Le protestantisme est engagé avec Rome dans un dialogue inévitable et que nous ne pouvons refuser sous aucun prétexte. Ce dialogue peut rester inofficiel, il n'en est pas moins décisif. A partir du moment où nous reconnaissons à l'Eglise romaine sa qualité d'Eglise de Jésus-Christ, nous ne pouvons pas l'ignorer quand bien même elle continue à refuser ce titre d'Eglise aux confessions de la Réforme. Que nous le voulions ou non, nous sommes solidaires du seul fait que le nom de Jésus-Christ est annoncé ici et là » (p. 92).

Nous n'avons rien dit du chapitre consacré à la mariologie, dans laquelle R. Mehl voit comme la pierre de touche du catholicisme et qui, à son avis, remet en question toute possibilité d'ouverture. Le catholicisme et le protestantisme ne sont certainement pas mûrs pour un dialogue général sur ce point tant le climat est encore passionné, tant la pensée est souvent peu théologique, peu doctrinale. Mais il est des faits qui s'imposent à l'attention. Dans quelle mesure, par

exemple, des événements tels que la célébration du centenaire des apparitions de Lourdes ont-ils des incidences œcuméniques ?

Les très importantes manifestations organisées à Lourdes depuis plusieurs mois ne pouvaient pas laisser nos frères protestants français dans l'indifférence. Les livres, les disques, la radio, la télévision, les affiches de la S. N. C. F. et des agences de tourisme leur en parlent. Ils s'interrogent : nous tairons-nous ? Parlerons-nous ?

Nous comprenons ce qu'a de douloureux et d'irritant pour la foi de nos amis luthériens ou réformés la vaste publicité faite à cet anniversaire (souvent d'ailleurs par des organismes qui n'ont rien à voir avec l'Eglise catholique et ne cherchent là qu'une occasion de faire des affaires). Les conditions ne sont donc guère favorables à un dialogue serein. L'on a pu relever dans la presse protestante, ces derniers mois, un certain nombre d'articles dont le ton et l'argumentation nous désolent : ce sont des textes passionnés qui, confirmant le protestant moyen dans sa bonne conscience et son jugement péremptoire sur Lourdes, n'apportent rien à l'effort œcuménique parce qu'ils sont irrecevables par les catholiques. Mais ces articles — nous le reconnaissons avec joie — ont été rares.

Le livre du pasteur Pierre Petit est d'une autre veine[4]. Des extraits en ont d'ailleurs paru dans nombre de publications protestantes. Il sera lu, certes, avec tristesse par le théologien catholique soucieux de s'informer loyalement des positions protestantes. Certaines pages, certaines formules lui feront mal parce qu'elles témoignent d'une incompréhension véritable de l'authentique foi catholique. Cependant ce théologien sera sensible à la volonté de clarté et au climat de paix de cet ouvrage. Comme l'écrit le critique d'un journal protestant : il n'y a dans ce volume « nulle volonté polémique. Ceux qui espéraient y trouver des arguments pour nourrir leur anticatholicisme en seraient pour leurs frais ».

L'itinéraire spirituel de l'auteur explique sa solide connaissance de la littérature catholique sur le sujet. Plus de deux cent cinquante notes témoignent de ses lectures étendues. Elles appuient un exposé qui, en moins de cent petites pages, traite du problème général des mariophanies et de leur place dans la tradition chrétienne, des miracles, du message de Lourdes et des pèlerinages.

Le pasteur Petit sait distinguer entre ce que le phénomène de Lourdes présente de valable même pour un chrétien protestant (par exemple la foi qui s'y manifeste chez beaucoup et les miracles dont les protestants, s'ils n'en « rendent grâce qu'au nom de Jésus-Christ », doivent admettre naturellement la possibilité), et ce que ce chrétien

---

4. *Lourdes, les protestants, la tradition chrétienne* (Coll. Les bergers et les mages), Société centrale d'évangélisation, Paris (47, rue de Clichy), 1958, 134 p

ne peut admettre : Il repousse les visions, en répétant après Calvin : « Nous avons à nous contenter, quand Dieu nous enseigne par sa Parole, sans désirer des visions nouvelles (...). Quand nous avons l'Ecriture sainte, il est certain que rien ne peut nous manquer (...). Ceux qui sont encore chatouillés d'un vain désir d'avoir quelques visions montrent bien que jamais ils n'ont connu ce qu'est l'Ecriture sainte. Contentons-nous donc qu'il a plu à Dieu nous révéler tant par ses prophètes comme par notre Seigneur Jésus-Christ son Fils, sachant qu'il nous fait là une conclusion finale sans passer plus outre » (p. 39-40). Il cite aussi saint Jean de la Croix : « A qui désirerait des visions, Dieu pourrait répondre : Fixe ton regard uniquement sur (mon Fils) ; c'est en Lui que j'ai tout déposé (...). Il est toute ma parole, toute ma réponse, toute ma vision, toute ma révélation. (Tout ce que tu me demandes), je te l'ai déjà dit, répondu, manifesté, révélé, quand je te l'ai donné pour frère, pour maître, pour compagnon, pour rançon, pour récompense » (p. 40 ; *Montée du Carmel,* II, 22). Il n'y a pas de place en théologie protestante pour une médiation de Marie, ni pour les pèlerinages : « Jésus-Christ est notre chemin, est notre route. En Lui nous marchons jour et nuit (...) Prendrons-nous le train ? Il ne nous conduirait nulle part » (p. 95-96).

De son côté, le théologien catholique saura, nous l'espérons, distinguer dans ce livre ce qui témoigne d'une incompréhension doctrinale et ce qui est question valable posée au catholicisme dans sa vie de foi concrète. L'ouvrage de Pierre Petit peut permettre un dialogue. Qu'il ait été écrit calmement, par un pasteur protestant français, l'année du centenaire de Lourdes, constitue un fait positif qui mérite d'être souligné dans un bulletin œcuménique.

Dans ce bulletin, convient-il de nous arrêter aux commentaires protestants lors de la mort de Pie XII ? Ils ont été nombreux, les uns de charité chrétienne vraie, les autres plus polémiques. Nous ne citerons que deux brefs extraits qui rendent l'un et l'autre un son œcuménique. C'est d'abord, relevée dans le courrier des lecteurs de *Réforme* (25 octobre), sous une signature où nous croyons reconnaître une personnalité protestante dont les excellents travaux bibliques sont utilisés par tous les chrétiens, une réaction contre le numéro précédent de l'hebdomadaire (à vrai dire, le reproche nous paraît plus mérité par d'autres publications protestantes que par *Réforme*) : « Que nous avons l'art d'être secs, nous autres parpaillots ! Vos « Points de vue sur le Pape » — en manchette sur la première page — m'ont causé... un choc désagréable. Je me suis mise à la place des catholiques qui vous liraient. Je ne conteste ni la qualité des articles, ni l'utilité d'une mise au point. Je regrette le moment choisi. Imaginez la situation inverse : qu'une grande figure protestante vienne à disparaître et que les journaux catholiques saisissent l'occasion pour analyser nos « hérésies ». Ne ressentiriez-vous pas cela comme un

manque de tact ? Nous pouvons rejeter le dogme de l'infaillibilité pontificale *ex cathedra* et néanmoins nous incliner avec respect devant l'amour filial que nos frères catholiques portent à leur conducteur spirituel (*Hébreux,* 13, 17) ; et réagir à leur deuil autrement qu'en « spectateurs » — en frères « séparés », oui, mais frères. Peut-être me direz-vous qu'il ne s'agit que d'une nuance ? Mais les relations humaines sont tissées de ces nuances... Peut-être s'agit-il d'ailleurs de quelque chose de plus profond : de notre sens de ce qu'est le corps de l'Eglise ?... »

De son côté, au nom du Conseil œcuménique des Eglises, le pasteur Visser't Hooft a envoyé un message de condoléance à Mgr Charrière, évêque de Lausanne, Genève et Fribourg : « Ayant appris la triste nouvelle de la mort du Souverain Pontife, qui a tenu une si grande place dans l'histoire chrétienne contemporaine, je tiens à vous exprimer notre sympathie profonde. Nous n'oublierons pas que, pendant le pontificat de S. S. Pie XII, un progrès réel a été fait dans la compréhension entre les chrétiens de la communion romaine et ceux d'autres communions ».

II. ANGLICANISME

L'Eglise anglicane aime le titre que lui décerna naguère un théologien de l'Eglise réformée : *the bridge Church,* l'Eglise-pont. Sa structure semble, il est vrai, l'appeler à faire le lien entre les groupes chrétiens de style « catholique » (Eglise catholique romaine, Eglises orthodoxes et quelques autres) et les groupes de style « protestant ». Elle a joué jusqu'ici un rôle de premier plan dans le mouvement œcuménique et continue de se préoccuper beaucoup des relations inter-confessionnelles. C'est ainsi que, depuis longtemps, elle s'intéresse aux Eglises orthodoxes. En juillet 1956, pour la première fois, une rencontre officielle eut lieu à Moscou entre une délégation de l'Eglise anglicane et des représentants de l'Eglise patriarcale de Moscou. Une documentation partielle sur cette rencontre a été publiée récemment dans un petit volume qui s'ouvre par une préface du Dr Ramsey, archevêque d'York et président de la délégation anglicane[5]. Les rapports russes figurent ensuite, en tout ou en partie, mais non les exposés anglicans : la position de l'Eglise d'Angleterre est supposée connue des lecteurs. Par contre, dans les minutes des discussions, une place plus large est accordée aux orateurs anglais qu'aux russes. Les sujets traités étaient nombreux et vastes : étude historique des relations des deux Eglises, le concept d'Eglise, Ecriture (avec le problème du canon) et tradition, les dogmes et les opinions théologiques, les

---

5. Herbert WADDAMS (edit.), *Anglo-Russian Theological Conference, Moscow, July* 1956, Faith Press, Londres, 1958, 120 p.

confessions de foi et les conciles, le Filioque, les rites et les sacrements. L'accueil reçu par la délégation anglicane à Moscou fut extrêmement chaleureux. Mais, du point de vue théologique, on ne pouvait pas attendre de résultats importants d'une conférence qui prétendait embrasser en quelques jours de si vastes et si délicats sujets. Elle était surtout destinée d'ailleurs à une prise de contact, en vue de favoriser d'éventuels travaux ultérieurs. Les difficultés de langue se firent sentir d'autant plus que les traducteuıs russes, ignorant tout du vocabulaire chrétien aussi bien orthodoxe qu'anglican, ne furent que d'un piètre secours ! Le programme chargé de visites ne permit pas aux délégués de se rencontrer en dehors des très académiques moments de discussions officielles. Mais dans un monde où les rideaux de fer risquent de séparer aussi les chrétiens et les confessions chrétiennes, le bilan d'une telle rencontre, même s'il est maigre sur le plan théologique, est finalement positif.

On pourra joindre à ce document, parmi une abondante littérature consacrée aux rapports entre anglicanisme et Orthodoxie, une brochure du professeur H. A. Hodges[6]. C'est le développement en trois chapitres d'une conférence prononcée en 1947 à une réunion du *Fellowship saint Alban et saint Serge,* association de prière et d'action commune principalement consacrée au rapprochement des anglicans et des orthodoxes. La position de l'auteur est simple : c'est, à ses yeux, l'Orthodoxie, non pas forcément dans ses formes concrètes actuelles, mais en tout cas dans son principe et dans sa tradition, qui représente l'authentique Eglise du Christ. Ce à quoi doit tendre l'anglicanisme, comme d'ailleurs toutes les confessions chrétiennes de tradition « occidentale », c'est, non pas à une simple intercommunion avec les Eglises orthodoxes, mais à une réintégration dans la tradition orthodoxe : ce qui doit donner naissance à une orthodoxie occidentale distinguée de l'orientale dans ses formes mais non par son esprit ni par sa foi. La lecture de ce livre et très instructive car, chemin faisant, l'auteur propose de stimulantes réflexions sur les tendances qui existent à

---

6. H. A. HODGES, *Anglicanism and Orthodoxy,* SCM Press, Londres, 1955, 58 p. Pour situer les conversations anglicano-orthodoxes dans leur contexte historique, il faut lire *Anglicanisme et Orthodoxie, quelques aperçus de leurs relations,* dans *Istina,* III (1956), p. 32-82, avec des documents p. 83-98 et 183-190. L'auteur de cet article, Dom Clément LIALINE, moine de Chevetogne, était un excellent connaisseur des problèmes orthodoxes et des problèmes œcuméniques. Sa mort, survenue le 26 avril 1958, peu de temps après celle de Mgr Chevrot (4 février 1958), autre pionnier de la prière et des efforts pour la réunion des chrétiens, endeuille tout le monde des travailleurs œcuméniques. Dom Olivier ROUSSEAU a consacré, à la mémoire de Dom Lialine, un article d'*Irenikon,* XXXI (1958), p. 165-182, qui a été aussi tiré à part.

l'intérieur de l'anglicanisme et sur la conception anglicane de l'unité chrétienne.

Les relations interconfessionnelles les plus importantes à l'heure actuelle pour l'Eglise anglicane sont sans doute les relations *at home* avec les Eglises presbytériennes. Un rapport paru au printemps 1957 n'a pas fini de susciter des commentaires. Il s'agit de *Relations entre les Eglises anglicane et presbytérienne*[7], œuvre d'un groupe de théologiens représentant quatre communautés: l'Eglise d'Angleterre (anglicane), l'Eglise presbytérienne d'Ecosse, l'Eglise presbytérienne de Grande Bretagne et l'Eglise épiscopale en Ecosse. C'est avant tout la question de la *constitution* de l'Eglise qui les sépare en deux groupes : deux d'entre elles, en effet, sont de structure épiscopale, tandis que les deux autres ont un gouvernement presbytérien, c'est-à-dire que l'Eglise, à tous les échelons, est dirigée par un collège de presbytres (ministres ou pasteurs et anciens laïcs).

Le rapport destiné à préparer le rapprochement et, dans un avenir encore très lointain, l'éventuelle union de ces corps ecclésiastiques, est à la fois théorique et pratique. Il insiste d'abord sur les questions doctrinales sous-jacentes aux séparations et esquisse une théologie, sinon de l'épiscopat, du moins de l'*épiscopè,* de la fonction de « surveillance » dans l'Eglise d'après le Nouveau Testament. Ensuite, pratiquement, pour préparer psychologiquement les deux groupes d'Eglises à leur réunion, le rapport suggère d'introduire dans les corps épiscopaux une certaine participation d'un collège de presbytres au gouvernement de l'évêque, et, dans les Eglises presbytériennes, de faire « émerger » peu à peu un « épiscope », un surveillant, pour présider le groupe des presbytres. On reconnaît là la marque du génie anglo-saxon du compromis. Ce rapport, qui peut être source d'utiles réflexions sur l'épiscopat pour un lecteur catholique averti, a déjà provoqué d'intéressantes controverses.

Il en fut question à Lambeth, assemblée décennale des évêques de la communion anglicane, qui s'est tenue cette année du 3 juillet au 10 août. Mais ce ne fut pas, on s'en doute, le seul sujet abordé à cette importante rencontre. A côté d'ailleurs de la section traitant de l'unité de l'Eglise, d'autres thèmes étaient à l'ordre du jour, en particulier l'autorité et le message de la Bible, le progrès à l'intérieur de l'Eglise anglicane, l'apaisement des conflits internationaux, la famille dans la société moderne. Nous reviendrons plus tard sur les documents publiés à l'issue de la conférence sur ces différents sujets[8].

---

7. *Relations between Anglican and Presbyterian Churches,* S.P.C.K., Londres, 1957, 40 p.

8. Différents travaux avaient été publiés pour préparer ces thèmes. Signalons en particulier une brochure sur la révision du *Prayer-Book* (le livre de prière officiel de l'Eglise d'Angleterre) et

En Grande Bretagne les anglicans ont comme partenaires aussi les catholiques. En fait, les rapports sont souvent difficiles entre eux. C'est, pour une bonne part, l'histoire qui explique cette difficulté. Aussi avons-nous intérêt à connaître le passé de nos frères d'Angleterre, pour mieux comprendre leur attitude. Nous serons donc reconnaissants à E. I. Watkin de nous fournir une histoire assez complète du catholicisme en Angleterre (il ne traite pas de l'Irlande ni de l'Ecosse) depuis la Réforme jusqu'en 1950 : cette dernière date est celle du centenaire du rétablissement de la hiérarchie catholique[9]. Résumer en quelque deux cents pages une histoire aussi complexe est naturellement difficile et il ne faut pas s'étonner que l'on puisse reprocher à l'auteur ici ou là certaines simplifications. Par exemple, en disant qu'elles ont des causes politiques et non religieuses, ne résout-il pas de manière trop catégorique le problème des persécutions et exécutions de catholiques sous la reine Elizabeth ? Par ailleurs, s'il a parfaitement raison de souligner, chez les catholiques anglais du XVIIIe siècle, l'existence d'un fort courant « gallican », ce qu'il dit de leur pensée sur l'infaillibilité pontificale a paru à certains historiens quelque peu minimisant. Mais il ne s'agit là que de nuances dans les appréciations et le livre de E. I. Watkin demeure précieux.

Entre l'Eglise d'Angleterre et le catholicisme, il est une question qui reste de façon permanente comme une écharde dans la chair : les ordinations anglicanes, déclarées invalides par Léon XIII dans la bulle *Apostolicæ Curæ.* Périodiquement la question est reprise par des théologiens d'outre-Manche. Une des plus récentes publications anglicanes est celle de H. Burn-Murdoch[10]. On y trouve un nouvel examen, rapide, des problèmes posés par la consécration de Parker et de Barlow, et de la question de la porrection des instruments dans le rite d'ordination ; l'auteur s'arrête ensuite plus longuement à discuter les arguments avancés par Léon XIII : défaut de forme et d'intention.

La conférence de Lambeth a suscité indirectement la publication d'un certain nombre d'ouvrages consacrés à l'anglicanisme. L'un des plus stimulants est un symposium auquel ont collaboré des ecclésiastiques et des laïcs anglicans et non-anglicans (un presbytérien et un congrégationaliste). Parmi ces derniers, l'éditeur aurait souhaité aussi un point de vue catholique ; malheureusement cette collaboration n'a pu être menée à bien. Un livre collectif tel que celui-ci

---

une autre sur la commémoraison des saints dans la communion anglicane : toutes deux chez S. P. C. K., Londres, 1957.

9. E. I. WATKIN, *Roman Catholicism in England from the Reformation to 1950,* Oxford University Press, Londres, 1957, 244 p.

10. H. BURN-MURDOCH, *Rome's Denials of Anglican Orders,* S. P. C. K., Londres, 1956, 22 p.

ne se résume pas. Son titre indique qu'il s'agit d'une auto-critique[11]. Elle est franche et directe. Certains articles évoquent quelque peu le ton des réflexions missionnaires faites dans le catholicisme français vers 1945-1950.

Pour se faire une idée du travail et de la vie de l'ensemble de la communion anglicane à travers le monde on aura intérêt à lire *The Moving Spirit* qui la décrit province ecclésiastique par province ecclésiastique. Le complément indispensable de cette publication est la carte situant géographiquement les provinces avec leurs diocèses, à l'exclusion des îles britanniques. Enfin, il existe maintenant un exposé complet de l'organisation matérielle de l'Eglise d'Angleterre : ses membres, son gouvernement (y compris ses finances), son travail. Quiconque veut se renseigner objectivement sur les institutions de nos frères anglicans devra chercher sa documentation dans cet ouvrage, dont la consultation est facilitée par un bon index. Les institutions ecclésiastiques expriment, comme la doctrine ou la vie de prière mais autrement qu'elles, quelque chose d'une mentalité religieuse. Pour cette raison ce livre, dans sa froide objectivité et sous son allure assez sèche, pourra contribuer au rapprochement des chrétiens en les aidant à se mieux connaître[12].

Pour découvrir un aspect spirituellement plus nourrissant du patrimoine anglican, que l'on ouvre, en cette année du centenaire de Lourdes, le recueil de textes sur la Vierge Marie rassemblés par le P. Cwiertniak, religieux catholique qui connaît de l'intérieur la piété et la vie de foi anglicanes[13]. Il y a là des citations de théologiens, de prédicateurs, de spirituels, de poètes. L'auteur, dont le propos est tout différent de celui du pasteur Petit dont nous avons parlé plus haut, a groupé ces citations sous un certain nombre de têtes de chapitres : la sainte Vierge est prédestinée dès avant sa naissance à être la Mère de Dieu ; on trouve *parfois* un écho de la doctrine catholique de l'Immaculée-Conception ; Marie est sans péché et elle a plu à Dieu en toutes choses ; elle s'est consacrée à Dieu et lui a voué sa virginité, etc. Le P. Cwiertniak n'entend pas élaborer une synthèse mais faire entendre simplement quelques échos de la

---

11. David M. PATON (edit.), *Essays in Anglican Self-Criticism*, SCM Press, Londres, 1958, 238 p.

12. Les publications citées dans ce paragraphe sont, dans l'ordre : *The Moving Spirit*, Church Information Board, Londres, 1957, 136 p. ; *The Churches of the Anglican Communion*, carte publiée par le même éditeur ; Guy MAYFIELD, *The Church of England, its Members and its Business*, Oxford University Press, Londres, 1958, 212 p.

13. Stanislas CWIERTNIAK, *La Vierge Marie dans la tradition anglicane* (Coll. Omnes Gentes), Fleurus, Paris, 1958, 126 p.

tradition anglicane afin d'en dégager l'esprit : il y parvient avec aisance en quelques mots au début de chacun des chapitres. On ne cherchera donc pas dans ce livre un exposé complet de ce que croit actuellement la communion anglicane. Mais on constatera « que dans sa tradition il existe des voix qui s'accordent dans l'ensemble avec toute la chrétienté en publiant les prérogatives (de Marie) ». Le fait de posséder de semblables valeurs, même si elles ne sont que partielles au regard de la synthèse catholique, suffit à distinguer l'anglicanisme de tous les protestantismes et à lui faire une place à part dans le dialogue entre frères séparés. A titre d'illustration, nous citerons quelques lignes du *Speculum Beatæ Virginis* de George Hickes (1642-1715) :

« C'est notre devoir à nous qui possédons le bienfait de son exemple, d'honorer et de célébrer son nom, de commémorer ses vertus et de publier ses louanges, à celle en qui se rencontraient tant de divines vertus, tant de foi solide, d'humilité effacée, de chasteté pure, et toutes les autres grâces et autant de perfections qu'il est possible à la fragilité humaine. Une personne aussi divine, aussi juste, avait droit à un souvenir perpétuel, et à être proclamée bénie parmi les femmes de génération en génération. Nous ne devrions mentionner son nom sans honneur, ce nom qui devrait être comme un précieux onguent partout où est prêché l'Evangile, et écrit avec les caractères les plus grands et les plus lisibles dans les diptyques de l'Eglise. Si les noms des autres saints sont inscrits en minuscules, le sien devrait briller avec l'éclat de l'or, surtout si nous considérons que parmi toutes les filles vierges d'Israël elle eut l'honneur d'être choisie par la sainte Trinité comme Mère de Dieu. Que fera-t-on donc pour la femme que le Roi des rois met ses délices à honorer ? Certes, si nous gardions le silence et refusions de la louer parmi les femmes, les pierres de l'église crieraient, la pierre de la muraille crierait et la charpente lui répondrait. Si ce que fit la femme qui versa sur le chef de notre Seigneur un vase de parfum précieux doit être dit en mémoire d'elle partout où doit se prêcher l'Evangile dans le monde entier, assurément la bienheureuse Vierge qui eut l'honneur de mettre au monde et d'élever le Fils de Dieu, devrait posséder sa fête et être mentionnée avec toute la révérence et l'estime dues, dans toutes les Eglises des saints. Partout où l'Evangile est prêché, ce qu'elle a fait et souffert pour notre Seigneur devrait être dit en souvenir de celle de qui il prit ce corps même qui fut crucifié, et ce sang qui fut versé pour la rémission des péchés (...). (Mais) ayons soin de rester dans les bornes et limites que notre pure et sainte mère (l'Eglise), d'après l'exemple de l'Eglise primitive, a établies en ce qui regarde la louange et l'honneur dus à la bienheureuse Vierge » (p. 92-93).

Le Rév. Trevor Huddleston, auteur de *Qui est mon prochain ?*, est un religieux de la communauté anglicane de la Résurrection, à

Mirfield[14]. Il a été obligé de rentrer récemment en Angleterre après avoir passé douze ans, de 1942 à 1955, en Afrique du Sud, dont il était devenu citoyen. Son livre, paru en anglais sous le titre *Naught for your comfort* (*Tant pis pour votre confort* !), constitue un témoignage émouvant sur le drame de la ségrégation en Afrique du Sud. Par la création d'œuvres charitables, par des interventions auprès des pouvoirs publics, par des appels à l'opinion mondiale, le P. Huddleston ne cessa d'agir contre une politique sociale et raciale qui lui paraissait un défi à la démocratie et à l'évangile. On ne peut qu'admirer sa charité agissante même si l'on n'est pas toujours convaincu intellectuellement par le caractère assez passionné de certaines de ses critiques.

A deux reprises (p. 205-206 et surtout p. 55-57), constatant que l'Eglise réformée en Afrique du Sud, à l'inverse des autres confessions chrétiennes en ce pays, ne critique pas la politique raciale du gouvernement, l'auteur fait découler la théorie de l'*apartheid* de la théologie calviniste. Il conviendrait sans doute de nuancer sa pensée. Il est vrai, nous semble-t-il, qu'un certain attachement très littéral à la doctrine calvinienne de la double prédestination et la foi qu'ont des milieux ultra-calvinistes en leur mission particulière ne prédisposent pas à la charité universelle, mais on peut être authentiquement calviniste sans soutenir l'*apartheid* à la mode sud-africaine. Il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre d'examiner l'attitude des principales communautés de tradition calviniste en dehors d'Afrique du Sud. Aussi sommes-nous plus profondément d'accord avec l'auteur lorsque, après avoir affirmé (à tort) que la doctrine de la suprématie blanche « découle des présupposés théologiques de la religion des Afrikanders et de leur calvinisme », il ajoute : « Elle découle également de l'impuissance des anglicans, des catholiques romains et des méthodistes à vivre selon la foi qu'ils professent ». C'est bien sûr : s'il trouvait toujours en face de lui d'authentiques disciples du Christ le gouvernement d'Afrique du Sud ne pourrait plus se permettre certaines options et certains actes, que ne peut approuver une conscience chrétienne.

III. ORTHODOXIE

Le P. Serge Boulgakoff, mort en 1944, était une des personnalités les plus connues de l'émigration russe en Occident. Après avoir été professeur à l'Université de Moscou, il était devenu doyen de l'Institut orthodoxe Saint-Serge, à Paris. Il avait publié en 1932 un volume consacré à *L'Orthodoxie*. Ce livre, depuis longtemps

---

14. Trevor HUDDLESTON, *Qui est mon prochain ?*, Ed. du Seuil, Paris, 1958, 234 p.

épuisé, vient d'être réédité[15]. On saura mettre les nuances qui s'imposent à la lecture d'un avant-propos des éditeurs d'un schématisme discutable. Dans l'ouvrage lui-même transparaissent parfois des vues assez personnelles au P. Boulgakoff et pour cela peu représentatives de l'Orthodoxie ; mais ce n'est que dans une faible mesure. Aussi ce livre constitue-t-il une très utile synthèse de la théologie, de la piété et de la vision du monde orthodoxes.

La découverte par l'Occident de l'Orthodoxie grecque est plus récente que celle de l'Orthodoxie russe. Et elle n'est d'ailleurs encore le fait que de quelques privilégiés. Ceux qui veulent tenter cette découverte enrichissante seront aidés par l'excellent « reportage », au sens noble du mot, d'un clergyman anglican, le Rev. Peter Hammond, *Les eaux de Mara*[16]. L'auteur, qui donne comme sous-titre à son travail *l'état actuel de l'Eglise grecque,* a passé deux ans dans le pays et est entré en amitié avec les chrétiens. Il ne cache pas les misères et les souffrances actuelles de l'Eglise orthodoxe en Grèce, mais il sait discerner aussi les lueurs du renouveau qui s'annonce dans plusieurs domaines et surtout il fait comprendre aux Occidentaux que nous sommes, marqués que nous le voulions ou non par plusieurs crises historiques et en particulier par la Réforme du XVIe siècle, l'importance primordiale d'une redécouverte de la vivante tradition chrétienne orientale.

Entre orthodoxes et catholiques, il est un problème ardu et douloureux : celui des Eglises orientales unies à Rome. Elles apparaissent la plupart du temps à nos frères orthodoxes, soit comme des machines de guerre destinées à saper l'Orthodoxie de l'intérieur, soit comme une intrusion intolérable du patriarcat d'Occident dans les affaires des patriarcats d'Orient. Sous forme d'un numéro spécial du courageux *Bulletin d'orientations œcuméniques* de Beyrouth, le P. Oreste Kéramé a publié un essai sur ce sujet :*Unionisme, uniatisme, arabisme chrétien.* Dans son avant-propos il relève lui-même ses titres à aborder pareille question : « Nos origines sont toutes chrétiennes orientales, toutes grecques dans le Christ. Mais notre vie, dès notre enfance, s'est passée très largement en milieux de latinité intense (le presbytérianisme

---

15. Serge BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie,* Editions Enotikon, Paris, 1958, 272 p.

16. Peter HAMMOND, *The Waters of Marah,* Rockliff, Londres, 1956, 186 p. — Un des principaux mouvements de renouveau de l'Eglise grecque est la fraternité *Zoè* (*la Vie*). L'archimandrite Seraphim Papacostas († en 1944) en fut longtemps Supérieur. Ses prédications et ses ouvrages ont connu un grand succès. On a édité récemment en anglais l'une de ses œuvres les plus célèbres, consacrée à la Pénitence. (*Repentance,* Zoè, Athènes, 1958, 142 p.) On y trouve un exposé classique et vivant sur l'esprit de pénitence et sur le sacrement de pénitence.

américain, le luthéranisme allemand et l'anglicanisme anglais surtout se sont penchés eux aussi sur notre impressionnabilité d'enfant). Né d'un mariage catholique, mais baptisé dans l'Orthodoxie — comme notre père lui-même, homme d'évangile — et réputé catholique ainsi que lui d'ailleurs, dès notre naissance, nous avons reçu le sacerdoce dans l'Eglise latine et exercé notre ministère en Occident assez longuement. Puis rattaché à nouveau à l'Eglise grecque sous sa forme uniate, traditionnelle civilement dans notre famille paternelle, nous nous trouvons fixé en cette terre d'Egypte aux multiples contacts confessionnels » (p. 3-4).

Les pages brûlantes du P. Kéramé offrent un grand intérêt, même si elle sont un peu difficiles à lire par suite d'un style bouillonnant, même si elles sont parfois irritantes à cause d'un certain emportement et d'une certaine partialité de l'auteur, qui est sévère à l'égard des communautés uniates. On les considérera plutôt comme les notes d'un « témoin » engagé, destinées à stimuler notre réflexion personnelle, que comme une synthèse. Cette synthèse, on en trouvera par contre les éléments fondamentaux dans deux éditoriaux du P. Dumont, parus dans le bulletin *Vers l'unité chrétienne* (janvier 1958 : Le catholicisme romain et les Eglises orthodoxes ; mars 1958 : L'Eglise latine et les Eglises d'Orient). Il *faut* lire ces pages[17].

IV. ŒCUMÉNISME

Peu de temps avant sa mort (3 octobre 1958), G. K. A. Bell, ancien évêque anglican de Chichester, président honoraire du Conseil œcuménique des Eglises et grand pionnier du travail en faveur de la réunion des chrétiens, avait publié le quatrième tome de ses *Documents sur l'unité chrétienne*[18]. On y trouvera, en langue anglaise, des textes importants parus entre 1947 et 1957, en particulier des extraits de la conférence de Lambeth 1948, plusieurs documents catholiques (Constitution *Sacramentum Ordinis* de Pie XII sur les Ordres sacrés ; Monitum *Cum compertum* et Instruction *Ecclesia catholica* du Saint-Office sur le mouvement œcuménique ; des

17. On trouvera dans le même bulletin des dossiers concernant deux événements importants de l'histoire des Eglises orientales catholiques : le décès de Mgr Calavassy, exarque des catholiques de rite grec de Grèce, et la demande faite à Pie XII par les professeurs de la Faculté de théologie orthodoxe d'Athènes de ne pas lui nommer de successeur (janvier 1958, p. 6-8 et juillet-août, p. 4-8) et, deuxièmement, le Synode exceptionnel tenu en février 1958 au Caire par l'Eglise grecque-catholique, pour l'examen de certaines parties du nouveau Code de droit canon oriental (mars 1958, p. 8-15 et septembre-octobre 1958, p. 1-5).

18. G. K. A. BELL, *Documents on Christian Unity, Fourth Series* (1948-57), Oxford University Press, Londres, 1958, 244 p.

extraits de l'encyclique *Sempiternus Rex,* pour le XVe centenaire du Concile de Chalcédoine ; deux lettres pastorales sur l'œcuménisme, l'une de l'épiscopat hollandais, l'autre de Mgr Montini), des textes de l'Orthodoxie (Conférence de Moscou 1948, Encyclique du Patriarche de Constantinople sur le Conseil œcuménique, etc.), une série de documents sur les relations inter-confessionnelles en Angleterre et dans d'autres parties du monde, des textes concernant l'Eglise de l'Inde du Sud, d'autres émanant du Conseil œcuménique, etc. Bref cet ouvrage, qui complète de façon heureuse les trois premiers volumes (couvrant la période 1920-1948), constitue un précieux instrument de travail où se reflètent dix ans d'efforts œcuméniques, auxquels l'évêque Bell a pris une part si importante.

C'est un autre point de vue sur ces efforts que donne le livre dans lequel le Dr Robert Tobias a recueilli une douzaine de sermons prêchés à diverses occasions par des personnalités anglicanes, protestantes et orthodoxes bien connues dans le mouvement pour la réunion des chrétiens[19].

Trois ouvrages catholiques sur l'œcuménisme ont paru récemment, en langue anglaise[20]. Le premier est l'œuvre d'un père jésuite, professeur d'ecclésiologie aux Etats-Unis, le P. Gustave Weigel. Son travail comporte deux parties : la première est consacrée à l'œcuménisme non catholique ; en fait, l'auteur n'y parle que du Conseil œcuménique des Eglises. La seconde partie traite de l'œcuménisme catholique. L'auteur est bien informé et son livre sera utile, surtout aux Etats-Unis où la littérature catholique sur ces sujets est encore presque inexistante. Nous avons spécialement apprécié, dans la dernière partie, d'excellentes remarques sur l'attitude conseillée au théologien catholique : il doit, à l'instar de saint Thomas d'Aquin à son époque, repenser sa théologie en tenant compte du contexte actuel, avoir le souci de s'informer honnêtement des positions exactes des frères séparés, en lisant leurs œuvres objectivement sans penser constamment à la réfutation à en faire. Nous sommes moins d'accord avec la critique de fond que le P. Weigel adresse, très courtoisement, au Conseil œcuménique. Ses remarques portent peut-être avec justesse sur une partie du protestantisme américain ; elles ne nous paraissent pas entièrement valables, en droit, pour le Conseil œcuménique.

---

19. Robert TOBIAS (edit.), *Preaching on Christian Unity,* Bethany Press, St. Louis (U. S. A.), 1958, 160 p.

20. Gustave WEIGEL, *A Catholic Primer on the Ecumenical Movement* (Woodstock Papers 1), The Newman Press, Westminster (U. S. A.), 1957, 80 p. ; John M. TODD, *Catholicism and the Ecumenical Movement,* Longmans, Londres, 1956, 112 p. ; Gregory BAUM, *That they may be One, a Study in Papal Doctrine* (*Leo XIII-Pius XII*), Bloomsbury Publishing, Londres, 1958, 182 p.

Le pacte de base du Conseil œcuménique est en effet le suivant : des Eglises, qui confessent Jésus-Christ Dieu et sauveur, affirment sans ambiguïté leurs positions ecclésiologiques profondément divergentes, mais essayent de s'éclairer mutuellement à la lumière de la Révélation du Christ et, dans toute la mesure où elles le peuvent sans se trahir, de travailler et de témoigner ensemble. Il y a dans ce pacte, mais sur un autre plan, le même paradoxe fondamental que dans la prière pour l'Unité. L'un et l'autre sont, à vues humaines, aussi chimériques. Mais ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. Aux hommes de demander le miracle, dans la foi et l'espérance.

Il ne s'agit donc pas au Conseil œccuménique d'indifférentisme, d'une mise entre parenthèses, plus ou moins inconsciente, de la vérité. Le Conseil œcuménique n'est qu'un cadre vivant qui permet à différentes conceptions de l'Eglise, non seulement de se confronter dans le dialogue théologique, mais aussi — et c'est très important — de s'éprouver dans une action chrétienne commune. A nos yeux de catholique, la plupart des membres du Conseil œcuménique se font une idée fausse de cette action commune. Il nous est en effet impossible d'admettre pleinement l'opinion courante chez beaucoup de protestants du Conseil qu'en agissant de la sorte ils manifestent une unité déjà existante. Car, pour nous, l'Unité voulue par le Christ doit obligatoirement s'exprimer dans le triple lien d'une même foi, d'une même vie sacramentelle et de l'intégration à un unique organisme hiérarchisé. Mais quelles que soient les graves réserves que nous ayons à faire, il n'en reste pas moins que le minimum d'action commune des chrétiens séparés n'est possible que parce qu'il y a effectivement entre eux une unité partielle reposant fondamentalement sur la confession de Jésus-Christ, Dieu et sauveur, et s'exprimant sacramentellement dans la réception du baptême, qui incorpore à l'unique Eglise. D'ailleurs, si elle est menée avec prudence et discernement et dans la foi, l'action commune ne peut avoir une valeur unifiante. Cela n'empêche pas le Conseil œcuménique de demeurer finalement un « serviteur inutile » : il permet la révélation de cette unité et de cette action commune, mais, en tant que Conseil, il ne soutient aucune position ecclésiologique, bien que chacune des Eglises qui le compose ait la sienne.

Le second ouvrage catholique consacré à l'œcuménisme est l'œuvre d'un laïc anglais. M. Todd traite à peu près le même sujet que le P. Weigel. Il y ajoute cependant des notations sur la situation anglaise, avec une présentation intéressante des traditions chrétiennes non catholiques en Grande Bretagne. De facture plus libre, moins logique, que la thèse du jésuite américain, cet ouvrage est rempli de notations très fines, de réflexions sur la vie catholique et les exigences que lui pose le souci de l'unité. Il vaut la peine de relever le fait que cette œuvre très riche est écrite par un laïc. La préface

de l'Abbé de Downside est importante : elle formule en termes théologiques certains problèmes posés par l'œcuménisme, qui ne sont traités que de façon incidente dans le corps de l'ouvrage.

Un troisième volume catholique vient de paraître : *Que tous soient un, étude de la doctrine pontificale de Léon XIII à Pie XII,* par le P. Gregory Baum, o.s.a. Il s'agit d'une excellente thèse de l'Université de Fribourg (Suisse). Elle ne fait aucunement double emploi avec le petit volume de Roger Aubert, publié en 1947, *Le Saint-Siège et l'Union des Eglises.* Dans ce dernier livre les textes pontificaux étaient présentés dans un ordre chronologique et rapidement commentés ; le P. Baum, lui, analyse théologiquement la doctrine des papes récents sur l'unité de l'Eglise, les chrétiens dissidents, les Eglises dissidentes, les fondements et l'exercice de l'œcuménisme catholique. De plus, il prolonge de plusieurs années le travail du chanoine Aubert, qui s'arrêtait en 1946. L'auteur reconnaît lui-même les limites de son étude : ne considérer strictement comme il le fait que les documents des papes, ce n'est pas donner toute la doctrine de l'Eglise catholique sur l'œcuménisme, même si c'est en donner un élément fondamental. Il conviendra donc de compléter ce livre par d'autres lectures. Mais, dans les limites qu'il s'est tracé, le P. Baum a fait un travail tout a fait remarquable. Le texte et les notes, nuancés et précis, seront très précieux à tous ceux qui ont le souci de l'unité chrétienne. Il est très bien informé non seulement des positions catholiques mais en général aussi des points de vue du Conseil œcuménique. A propos de la Semaine de prière pour l'Unité, à la fin du livre, nous aurions souhaité quelques précisions de plus. Mais c'est à peine une ombre sur une œuvre vraiment excellente.

De son côté, le pasteur Paul Conord, secrétaire général de l'Eglise Réformée de France, publie une *Brève histoire de l'œcuménisme*[21]. Son but est d'informer les fidèles des paroisses de son Eglise. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de le voir volontairement simplifier et schématiser les problèmes. Il le fait d'ailleurs avec beaucoup de finesse. Le seul passage vraiment discutable se trouve dans le premier chapitre : l'auteur ne parvient pas à tenir la gageure de décrire en vingt ou trente lignes chacune des grandes confessions chrétiennes. Par ailleurs, Paul Conord prévient honnêtement le lecteur que son dessein de traiter la question œcuménique « du seul point de vue des Eglises réformées en France » l'a amené à de « surprenants manques de proportion ou des lacunes ». Une présentation du même sujet du point de vue luthérien serait sans doute quelque peu différente. Et plus encore, bien sûr, du point de vue catholique. Mais tel

---

21. Paul CONORD, *Brève histoire de l'œcuménisme* (Coll. Les bergers et les mages), Société centrale d'évangélisation, Paris, 1958, 234 p.

qu'il est, ce livre peut rendre service même au delà des frontières des paroisses réformées, d'autant plus qu'il est enrichi d'une bibliographie et d'un précieux vocabulaire.

Le Dr Visser't Hooft, secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises, a donné une substantielle préface à ce volume. Nous en retiendrons ce paragraphe : « Les Eglises protestantes de France se trouvent dans une situation œcuménique très spéciale parce qu'elles vivent à côté d'un catholicisme qui est beaucoup plus ouvert aux problèmes œcuméniques que les catholicismes d'autres pays. Ainsi les Eglises protestantes de France peuvent jouer un rôle de pionnier en mettant la discussion entre les Eglises membres du Conseil œcuménique et l'Eglise catholique romaine sur le plan où cette discussion doit avoir lieu, le plan d'une véritable rencontre et de l'émulation spirituelles ».

Le pasteur Conord consacre d'ailleurs aux rapports de l'Eglise Réformée de France avec le catholicisme un chapitre qui appellerait sans doute telle ou telle précision mais dans lequel nous relèverons spécialement un point : il estime que des rencontres entre catholiques et protestants, à condition qu'elles soient organisées « dans la vérité, dans la droiture, la compétence et la responsabilité », sont non seulement possibles, comme le pensait le Synode de Strasbourg, mais souhaitables. Nous nous réjouissons de cette nuance importante, qui répond d'ailleurs à un vœu que nous avions nous-même formulé[22].

Signe de l'intérêt de plus en plus vif porté par des théologiens catholiques aux réalités œcuméniques, la thèse du P. Edward Duff, s.j., sur *La pensée sociale du Conseil œcuménique des Eglises* comporte d'abord deux chapitres d'introduction traitant rapidement de l'histoire, de la nature et de l'autorité de cet organisme ; puis les deux parties principales du travail sont consacrées respectivement à sa philosophie et à sa politique sociales[23]. Malgré quelques inexactitudes de détail ce livre sera précieux. Il est significatif que, pour une fois, un théologien catholique porte son attention sur la pensée sociale de l'organisme de Genève et non pas seulement sur sa pensée proprement théologique ou ecclésiologique, telle qu'elle est représentée par la Commission Foi et Constitution.

C'est cette Commission qui a organisé en septembre 1957 à Oberlin (Etats-Unis) une conférence régionale. Son importance réside peut-être moins dans les travaux qui y furent présentés, malgré la

---

22. Nous renvoyons sur ce point à un précédent bulletin (*L. et V.*, n° 27, p. 121-122) et à notre article *La « politique extérieure » de l'Eglise Réformée de France vis-à-vis du catholicisme,* dans *Istina,* II (1955), p. 444-466.

23. Edward DUFF, *The Social Thought of the World Council of Churches,* Longmans, Londres, 1956, 340 p.

valeur de plusieurs d'entre eux, que dans le fait qu'elle constituait la première grande conférence de Foi et Constitution sur le territoire américain, où elle avait été soigneusement préparée pendant près de deux ans. Diverses publications permettent de se faire une opinion sur l'ensemble de ce travail, depuis une petite brochure, *Conversations œcuméniques,* destinée à lancer la réflexion sur le thème choisi (*la nature de l'Unité que nous cherchons*), jusqu'au rapport officiel de la conférence, publié par Paul S. Minear. Un autre volume, édité par J. Robert Nelson, a recueilli quelques-uns des plus intéressants articles parus dans la presse religieuse des Etats-Unis durant la préparation de la rencontre. Enfin le petit livre de George L. Hunt est une sorte de *vade mecum* à l'usage des chrétiens qui veulent, après Oberlin, poursuivre la réflexion et le travail[24].

Deux affaires importantes engagent à l'heure actuelle l'avenir du Conseil œcuménique. C'est d'abord la question de son éventuelle fusion avec le Conseil international des Missions, résultat d'une prise de conscience plus aiguë des liens qui existent entre l'unité chrétienne et la mission, l'évangélisation. Ce projet, qui a bien des aspects positifs, ne va pas cependant sans poser de délicates questions, soit aux Eglises membres du Conseil œcuménique et aux Sociétés missionnaires qui font partie du Conseil international des Missions, soit aussi aux catholiques. Ces derniers en effet sont amenés à redouter un regroupement des forces missionnaires protestantes dont le résultat pourrait être, dans les territoires de mission, une aggravation de l'opposition séculaire entre l'Eglise catholique et les confessions issues de la Réforme. Mais le résultat de la fusion peut être aussi un accroissement de l'esprit œcuménique d'émulation spirituelle, sans aucune compromission dans la foi, chez les missionnaires de toutes les confessions chrétiennes, y compris chez les catholiques[25].

L'autre question de première importance pour le Conseil œcuménique est celle de ses rapports avec l'Eglise orthodoxe de Moscou. Cet été, du 7 au 9 août à Utrecht, des dirigeants du Conseil ont rencontré des représentants du patriarcat de Moscou. Le rapport officiel publié à l'issue de ces conversations déclare, entre autres : « Cette première rencontre avait pour but de permettre aux parti-

---

24. *Ecumenical Conversations on the Theme The Nature of the Unity we seek,* World Council of Churches, New-York, 48 p. ; Paul S. MINEAR (edit.), *The Nature of the Unity we seek,* Bethany Press, St. Louis (U. S. A.), 1958, 304 p. ; J. Robert NELSON (edit.), *Christian Unity in North America, ibid.,* 1958, 208 p. ; George L. HUNT, *A Guide to Christian Unity, ibid.,* 1958, 96 p.

25. On pourra consulter sur ce point notre étude *L'idéal missionnaire du Conseil œcuménique des Eglises et l'unité des chrétiens,* dans *Parole et Mission,* II (1959), janvier.

cipants de se mieux connaître. Ce but a été atteint car nous avons échangé des renseignements, expliqué nos positions respectives, et nous sommes parvenus à une compréhension mutuelle plus complète (...). Nous avons constaté que nous partageons la préoccupation chrétienne pour l'unité des chrétiens et la manifestation de cette unité dans la vie des Eglises (...). Nous partageons un souci profond pour la paix mondiale dans la justice et la liberté. Les deux délégations ont exprimé leur résolution d'œuvrer dans ce sens. Elles sont conscientes de la grave responsabilité incombant aux Eglises partout dans le monde, qui doivent demander à leurs gouvernements et à leurs peuples de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour prévenir la guerre (...). L'importance fondamentale de cette liberté par laquelle le Christ a délivré les hommes s'est imposée à nous et chaque délégation a exprimé son opinion sur la façon dont la liberté religieuse devrait se traduire dans les structures sociales (...). En ce qui concerne l'avenir, les délégués de la sainte Eglise orthodoxe de Russie ont déclaré qu'ils soumettront un rapport au patriarche et au Saint-Synode de leur Eglise et qu'ils le feront dans un esprit d'entière sympathie envers les principes du mouvement œcuménique. Ils remettront un rapport semblable aux Eglises orthodoxes sœurs qui participèrent à la Conférence de Moscou de 1948 [Conférence qui refusa la participation aux travaux du Conseil œcuménique]. Les délégués du Conseil œcuménique ont déclaré qu'ils feront rapport au Comité central du Conseil œcuménique et qu'ils proposeront — si cette suggestion est agréée par la sainte Eglise orthodoxe de Russie — que celle-ci envoie des observateurs pour suivre les travaux du Comité central. Les délégués exprimèrent leur reconnaissance à Dieu pour le privilège qu'est une telle rencontre inspirée par l'amour chrétien ».

L'avenir dira ce qui résultera de cette rencontre. Aboutira-t-elle, à plus ou moins brève échéance, à une participation officielle de l'Eglise orthodoxe de Moscou aux travaux du Conseil œcuménique ? On ne peut que le souhaiter. Ce serait en effet un grand enrichissement pour le Conseil et un pont jeté entre l'Est et l'Ouest chrétiens.

Seul le retard de ce bulletin explique — sans le justifier — que nous n'ayons pas encore signalé aux lecteurs de *Lumière et Vie* la biographie de l'abbé Couturier (1881-1953) par l'un de ses plus fidèles disciples, le P. Maurice Villain[26]. Biographie : le mot n'est pas tout à fait exact. Car on ne cherchera pas dans cet ouvrage toute

---

26. Maurice VILLAIN, *L'abbé Paul Couturier, apôtre de l'Unité chrétienne* (Coll. Eglise Vivante), Casterman, Tournai-Paris, 1957, 380 p.

la vie de Paul Couturier. L'auteur, en fait, ne dit que quelques mots des trois premiers quarts de cette existence. Il développe au contraire longuement, en une sorte de méditation spirituelle, étayée par une documentation très abondante, les vingt dernières années de la vie du prêtre lyonnais. Ce parti-pris dans la construction de l'ouvrage fait ressortir, pensons-nous, la « vocation » à l'œcuménisme de l'abbé Couturier. Cette vocation a été donnée d'en-haut à un prêtre qui était presque déjà un vieillard, sans que rien ne la laisse prévoir durant « cinquante ans de pré-histoire », comme dit le P. Villain ; rien, si ce n'est une disponibilité totale au saint Esprit qui, lentement, se préparait un serviteur pour une tâche nouvelle dans l'Eglise.

Ceux qui ont eu la grâce de connaître, de respecter et d'aimer l'abbé Couturier reconnaîtront dans ce livre son vrai visage. De nombreux autres lecteurs découvriront ce prêtre effacé, héraut de la prière pour l'unité chrétienne, dont l'immense influence spirituelle ne se révèle que peu à peu. Ils comprendront mieux, en méditant sa vie et en lisant les textes que le P. Villain a filialement rassemblés, que l'œcuménisme, s'il n'est pas baigné dans la prière, n'est, comme dit l'Ecriture, que « vanité et poursuite du vent »[27].

René BEAUPÈRE, o. p.

---

27. Au moment de confier ce bulletin à l'impression nous recevons le nouvel ouvrage du P. VILLAIN, *Introduction à l'œcuménisme* (Coll. Eglise Vivante), Casterman, Tournai-Paris, 1958, 260 p. Nous ne pouvons que signaler à nos lecteurs ce livre important, nous réservant de le présenter plus longuement dans un prochain numéro.

CHRONIQUE DE LITURGIE

III

LES LIVRES[1]

1 — *Liturgie en général*

Petite histoire de la liturgie occidentale (par Theodor KLAUSER, Ed. du Cerf, 1957, 143 p.) — On trouvera ici deux études. La première, qui est la plus développée, répond au titre et présente en quatre étapes l'évolution de la liturgie occidentale : les débuts créateurs (des origines à s. Grégoire), l'hégémonie germano-franque (590-1073), l'unification (de Grégoire VII au Concile de Trente), la période fixiste ou rubriciste (de Trente à nos jours). Pour chaque période, le Dr Klauser fait le point de ce qu'on en connaissait en 1914 et de ce que les travaux récents nous ont appris depuis. C'est dire combien de vues superficielles sont rectifiées en cours de route. Sagesse de Pie XI adjoignant à la Congrégation des Rites, en 1930, une section historique ! Le recours à l'histoire permet de déceler l'origine de bien des décadences qui ont abîmé la liturgie, que la coutume a fixées et dont l'élimination a déjà permis et permettra encore de rendre à nos rites leur authenticité et leur vie. Tout est à lire de cette synthèse brève et précise. La seconde étude du professeur de l'Université de Bonn énonce six principes pour la construction des églises selon les principes de la liturgie romaine et en tire vingt-et-une directives pratiques à l'usage des architectes et des curés.

La liturgie de l'Eglise Romaine (par J. A. JUNGMANN, Salvator-Casterman, 1957, 234 p.). — Voici enfin un manuel de liturgie, précis et complet, qui n'est pas écrit par un rubriciste, mais par un liturgiste véritable, à la fois historien, théologien et très averti des exigences de la pastorale. Au lieu d'aller chercher l'esprit liturgique dans un livre et les informations « pratiques » dans tel autre qui en est dépourvu, nous aurons désormais la joie de trouver tout en un seul ouvrage. L'auteur de *Missarum solemnia,* des *Lois de la célébration liturgique* et de tant d'études sur l'histoire et la structure de la prière ecclésiale était mieux placé que quiconque pour nous donner ce « précis ». Il nous livre ici, nous dit-il, « l'essentiel de l'enseignement que, depuis trente ans, j'ai eu l'occasion d'offrir aux étudiants

1. Le début de cette chronique a paru dans le n° 38.

en théologie », à l'Université d'Innsbruck. Qu'est-ce que la liturgie ? Son histoire, sa législation, la maison de Dieu et son mobilier, les fonctions sacramentelles, la sainte messe, les heures canoniales, l'année liturgique (temporal et sanctoral) : tels sont les objets étudiés dans les neuf chapitres de cet ouvrage où l'on trouve tout ce qu'il convient de connaître sur la question. Il a été écrit pour une collection éditée par la *Civilta cattolica* à l'intention des laïcs ; c'est donc l'œuvre d'un savant spécialiste, dépourvue de tout appareil scientifique ; fidèles et prêtres y apprendront mille détails, toujours situés dans l'ensemble qui leur donne leur sens, leur esprit.

Initiation liturgique (par I.-H. DALMAIS, Coll. Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, Desclée De Brouwer, 1958, 230 p.) — Qu'est-ce que la liturgie ? Un fait universel qu'on retrouve partout où des hommes ayant le sens du sacré, du symbole et de leurs expressions sensibles, vivent en communauté les grands « mythes » qui les relient au suprahumain. Le P. Dalmais part de ce « fait liturgique universel » pour déterminer les constantes de toute liturgie : aspects communautaire, rituel et symbolique, caractère sacré et référence au Transcendant, cadre de sa célébration. De là, il passe à la liturgie chrétienne pour en faire la théologie : destinée à exprimer la foi des hommes au plan divin, et à perpétuer les effets vivants de l'Incarnation, en évoquant l'histoire du salut, elle se réalise en communauté, en « Eglise » ; il faut donc d'abord prendre la mesure de l'Assemblée liturgique, expression du mystère de l'Eglise ; puis montrer comment la liturgie est l'Acte qui constitue l'Eglise et l'Acte qui l'exprime, dans ses dimensions communautaires, catholiques, hiérarchiques. Cette première partie théologique s'achève par de hautes vues sur la liturgie chrétienne intégrant tout l'apport valable des cultes antérieurs, toute la réalité humaine concrète et toute l'histoire du temps, pour déboucher sur le Mystère pascal, l'ordre sacramentel, le cycle temporal et sanctoral. C'est alors seulement que, dans une deuxième partie, *le donné de la liturgie,* le P. Dalmais étudie ses éléments constitutifs (Ecriture Sainte, psalmodie et hymnes, prières, rites, gestes et matières), puis les principaux types de célébrations liturgiques (sacrements et sacramentaux, eucharistie, office), l'histoire de la liturgie occidentale, les diverses familles liturgiques d'Occident et d'Orient. Nous avons donc là encore une sorte de « somme » des connaissances liturgiques, très différente du précis de Jungmann, plus développée et plus approfondie pour l'aspect doctrinal, et qui le complète heureusement dans la description des rites, des prières et de leur histoire. Nous avons apprécié particulièrement l'introduction développée que l'auteur a placée en lettres italiques au début de chacun de ses chapitres : c'est chaque fois une synthèse lumineuse où les nouveaux développements annoncés sont replacés dans les perspectives d'ensemble. Une bibliographie sommaire et une précieuse « table analytique des termes techniques » complètent l'ouvrage.

2 — *Liturgie et évangélisation*

Parole de Dieu et liturgie (IIIe Congrès national du C. P. L., coll. Lex orandi, Ed. du Cerf, 1958, 390 p.). — Accueilli par Mgr Weber, évêque de ce diocèse de Strasbourg où le mouvement liturgique connaît une si belle vitalité, le troisième Congrès du C. P. L. fut un des plus riches d'enseignements. Le présent recueil nous en livre les travaux, certains même mis au point et amplifiés. Le thème étudié à Strasbourg est central : il est le point de rencontre entre deux mouvements caractéristiques du catholicisme français actuel, le mouvement liturgique et le mouvement biblique. Dans une brève introduction, M. le Ch. Martimort fait le point de ce double mouvement en France, débouchant dans le mouvement missionnaire. Puis, ce sont les études : *la Bible dans la liturgie,* par l'abbé Jounel, où l'on voit que même les prières composées par l'Eglise (comme le Canon de la Messe) sont tout imprégnées de Bible ; *sacrements et histoire du salut,* par le P. Daniélou : relation entre les actions historiques de la Bible et ces actions que sont les sacrements de l'Eglise ; *Dieu a parlé un langage d'homme,* de von Balthasar : le Verbe éternel s'incarne dans l'homme et dans son langage pour le transformer en un langage de Dieu ; *la Parole de Dieu vit dans la liturgie,* par le P. Bouyer : le lien étroit (relâché par les hommes, et à restaurer) entre l'annonce de la Parole de Dieu et la vie sacramentelle ; *toute la messe proclame la Parole de Dieu,* par le P. Roguet : théologie pastorale de la liturgie évangélique et sa connexion avec l'eucharistie ; *l'Eglise répond à Dieu par la Parole de Dieu,* du P. Gelineau : elle lui répond par la prière eucharistique et les hymnes de louange ou les supplications qui parlent « la langue de Dieu », et éminemment par les psaumes qui sont, en perfection, parole de Dieu et prière de l'Eglise ; *la Bible et la Liturgie dans la catéchèse,* par M. Fr. Coudreau : misère d'une catéchèse qui a perdu le sens de la Parole vivante de Dieu, bienfait (insuffisant) d'une catéchèse intégrant le renouveau biblique, irremplaçable « accomplissement » d'une catéchèse située dans la liturgie ; *peut-on, au XXe siècle, être « un homme de la Bible » ?* par l'abbé Moeller : le malaise de l'homme moderne en face de la Bible, et donc de la liturgie ; à quoi il tient ; essai de réponse ; *l'initiation biblique et liturgique d'une paroisse* : à s. François d'Assise de Belleville ; l'abbé Pézeril dit ce qu'on y a fait, les difficultés rencontrées, ce qu'on peut espérer ; « *Heureux qui entend la Parole et la met en pratique* », par le P. Lécuyer : comment faire entendre la Parole de Dieu à l'incroyant ? Par le retentissement de la vie liturgique dans la vie du croyant ; *liturgie et Parole de Dieu dans la vie des paroisses de la diaspora allemande,* par Mgr Spuelbeck, évêque de Meissen : la situation religieuse en Allemagne orientale, notamment à Leipzig (6 % de catholiques), comment la foi y est maintenue par la célébration eucharistique et l'annonce de la Parole ; *l'Alliance, c'est aujourd'hui,* par P.-A. Lesort :

pas de solution de continuité entre l'histoire biblique et le temps de l'Eglise que nous vivons aujourd'hui, c'est aujourd'hui que la Parole est donnée et la réponse demandée ; « *Mes paroles sont esprit et vie* »: conclusions de Mgr Garrone. Ce simple énoncé des thèmes traités dit assez l'intérêt capital de ce recueil pour la pastorale. Il se termine par les treize conclusions du Congrès et leur développement.

Le grand dessein de Dieu dans la Pastorale et la Prédication (par H. OSTER, coll. L'esprit liturgique, Ed. du Cerf, 1955, 110 p.) — Au lieu d'une prédication et d'un catéchisme abstraits et compartimentés (dogmes, commandements, moyens de salut), séparés de leurs sources vives, la Bible et la liturgie, au lieu d'une pastorale « en pièces détachées » parce qu'aucun lien vivant n'en lie les actes, le curé d'Offendorf (Bas-Rhin) préconisait, dès la session du C. P. L. à Vanves (1950) sur « l'Economie du salut » (cf. *La Maison-Dieu* n° 30), une prédication, une catéchèse, une pastorale unifiées et inspirées par l'annonce du grand dessein de Dieu sur le monde. Cette vue n'était déjà plus neuve et depuis elle a engendré de nombreux travaux, vivifié bien des paroisses, transformé le style de bien des prédicateurs. On ne peut dire pourtant hélas ! qu'elle se soit imposée partout. Le petit livre de l'abbé Oster, parce qu'il se présente comme l'expression d'une expérience pastorale vécue par son auteur (ch. II. *Découvertes*) et parce qu'il indique des pistes très concrètes (III. *Principes*, IV. *Méthodes*, V. *Essais*) aura cet avantage de tracer des pistes accessibles à tous, celles que l'auteur a suivies, et d'introduire à des approfondissements contenus en d'autres travaux qu'il signale. Quand, avec lui, on a redécouvert cette valeur centrale, « le dogme retrouve sa valeur d'engagement et de vie ; la morale plonge ses racines dans le mystère ; la liturgie n'est plus un cérémonial facultatif et plaqué, mais une source d'où tout découle, une atmosphère où tout se meut. La vie sacerdotale retrouve son unité, la prédication son mordant et son actualité ; la mystique n'est plus un luxe, mais le rayonnement normal du mystère essentiel. Le christianisme n'est plus une théorie ou une super-philosophie, mais un donné, une histoire incarnée dans le temps, une pédagogie divine » (P. Roguet, avant-propos).

Le dimanche à la Radio, II. *De la septuagésime à la Passion* (par A.-M. AVRIL, coll. Homélies et catéchèses, Ed. du Cerf, 1957, 218 p.) — Voici maintenant, dans l'édition de prédications récentes, quelques applications des principes. La constante réussite du P. Avril à la Radio dans ce genre difficile entre tous, l'homélie — cette réussite que manifeste de la part de tous les milieux le souci inlassable de ne pas manquer son sermon dominical — est due au talent qu'il possède d'exprimer en peu de mots, sans jamais tomber dans la sécheresse, une doctrine simple, accessible à tous, encore qu'elle n'ait jamais rien d'une « vulgarisation », qui sort directement des textes

bibliques commentés et débouche sans détours dans la vie quotidienne de l'auditeur. Ni dogmatisme, ni moralisme, ni sentimentalisme : de la vérité, vérité psychologique et fidélité au sens le plus évident de l'Ecriture. Ce deuxième volume contient les sermons de ces dernières années (généralement trois par dimanche) prononcés au temps de la Septuagésime, du Carême et de la Passion. Ils sont aussi agréables à lire qu'ils le furent à écouter (ce qui est fort rare dans ce genre littéraire, et signe de qualité solide). L'ensemble achevé nous fournira une précieuse collection de méditations sur l'année liturgique.

La Bonne Nouvelle aux pauvres (par H. LELONG, même coll., Ed. du Cerf, 1958, 256 p.). — Toute différente est la manière du P. Lelong, qui alterne avec le P. Avril pour annoncer l'évangile aux auditeurs de la chaîne nationale. L'intention ici n'est pas formellement liturgique, encore que le propos parte toujours d'un évangile authentiquement interprété ; mais l'entretien se fait plus familier, plus personnel aussi (le Père l'illustre de quantités d'histoires touchantes ou pittoresques dont il fut témoin dans ses courses *in the world*). Avec lui, la nef est plus en cause dans le sermon que le sanctuaire ; c'est la petite vie de tous ces gens qui écoutent, et en même temps le drame du monde dont sont pleins les journaux qu'ils lisent, et les drames du cœur humain — qui sont la trame de ces vingt-six commentaires d'évangile. L'évangile, la bonne nouvelle, annoncée aux pauvres : pourquoi aux pauvres ? Quels pauvres ? Les humbles, les disponibles, la foule immense et anonyme de ceux qui ont tourné le bouton de la radio pour entendre une voix humaine qui parlera un langage vrai et répondra peut-être à leur détresse secrète. C'est à tous ceux-là que le P. Lelong s'adresse dans un style direct où la vérité est dite à tous sans ménagements, mais avec amour. Proust, Péguy, Claudel, Bernanos, Maritain, le P. Couturier, Bergson, Saint-Exupéry, comme l'homme de la rue, Newman et le Pape Pie XII sont appelés tour à tour à témoigner en faveur de l'évangile auprès de ceux qu'une longue expérience a rendus familiers au prédicateur : la famille de la radio, qui s'accroîtra de celle — nous la souhaitons nombreuse — de ses lecteurs.

Le temps de l'Espérance (par A.-M. ROGUET, même coll., Ed. du Cerf, 1958, 109 p.) — Avec le P. Roguet, nous passons de la radio à la télévision. Deux séries d'homélies pour le temps de l'Avent, une série pour le temps de l'Epiphanie, deux homélies pour les 3ᵉ et 4ᵉ dimanches après Pâques forment un ensemble dont l'objet fait l'unité: l'espérance chrétienne, l'attente du Seigneur qui vient. « Vivre l'Avent, ce n'est pas se donner une âme d'ancien Patriarche en faisant semblant d'attendre un Messie dont nous savons parfaitement qu'il est venu. Vivre Noël, ce n'est pas nous émerveiller devant cet enfant qui vient de naître. Vivre l'Avent, vivre Noël, c'est se tourner vers l'avenir pour attendre quelque chose qui, effectivement, n'est

pas encore arrivé, mais dont la célébration de Noël ravive en nous la certitude joyeuse. Célébrer Pâques... c'est fêter la résurrection du Christ parce qu'elle annonce la nôtre qui aura lieu à la fin des temps ». Ainsi dit le P. Roguet, et chacune de ses homélies — proximité du Seigneur, Jugement commencé depuis son premier avènement, résurrection de la chair, le temps de l'Espérance, les prophètes messagers de l'Espérance, Marie « celle qui attend », le règne de Dieu en marche, le Corps du Christ en croissance, le banquet messianique, etc. — fait méditer le mystère qui donne un sens à notre destin, celui d'un monde orienté vers la Parousie. Vérité capitale de la révélation, que la liturgie orchestre abondamment dans maints services évangéliques, qui fonde solidement notre espérance et que ces homélies rendront vivante aux lecteurs qui se procureront le bienfait de les méditer.

L'épreuve du désert (par J. HOUYVET, même coll., Ed. du Cerf, 1956, 123 p.). — Le Carême est un temps d'élection pour introduire, par la prédication, le peuple fidèle à la Bible. Ces six « conférences de Carême » ont choisi de le faire en nous menant *au désert.* Désert où Jésus s'éloigna pour prier et jeûner avant sa vie publique; désert que le peuple d'Israël traversa pour atteindre la Terre promise ; désert d'Adam, raidi dans son orgueil, alors que Dieu le cherche ; désert de l'épreuve d'Abraham, où seule le soutient la foi ; désert de ce monde où la présence de Dieu est signifiée par son absence ; désert de nos infidélités et de nos idolâtries sur lesquelles brille pourtant l'arc-en-ciel de l'Alliance ; désert de notre douloureux exode, où nous soutient notre confiance dans la Croix, unique espoir. Tous les grands thèmes bibliques sont évoqués pour signifier la situation de l'homme devant Dieu, rappeler les promesses qu'il lui a faites, faire sentir sa présence et son amour, situer l'espérance qu'ils doivent provoquer. Annonce de la Parole de Dieu, la même qui a retenti dans tout l'Ancien Testament et qui s'est faite chair, la seule qui sauve du désert et introduise à la Terre promise. Une excellente prédication de Carême, claire et chaude, qui rend présente la Bible au cœur de la vie.

L'Armure du Chrétien, I (par Jean de FÉLIGONDE, Ed. du Levain, 1957, 576 p.). — Sous ce titre, le prieur des Oblats bénédictins et Curé de L'Hay-les-Roses, se propose de publier un « exposé complet de la religion chrétienne à l'usage des curés et catéchistes, des séminaristes, des catéchuménats, des centres d'apprentissage et cercles d'études ». C'est le fruit d'une élaboration et d'une expérience de 17 ans, en paroisse rurale d'abord, puis auprès des gars de l'escadre de la Méditerranée, puis en paroisse maraîchère et bourgeoise de la banlieue parisienne, enfin comme curé de L'Hay. S'il garde à son travail la forme catéchétique, il le dédie d'abord à des adultes et spécialement aux responsables de l'évangélisation. Il le fait précéder

d'une trentaine de pages de conseils fort pertinents pour l'utilisation du livre et plus généralement pour bien mener une initiation chrétienne. Convaincu que « la foi n'est pas l'humiliation de la raison humaine, mais son exaltation », le P. de Féligonde a pensé qu'il était possible de présenter le Message d'une manière adaptée, intelligible, digne d'être reçue sans déchoir. Il a donc voulu : assurer le caractère rationnel (ou mieux, prudentiel) de la foi chrétienne ; remettre la religion dans la vraie vie des gens ; créer une atmosphère d'absolue franchise, aux antipodes de l'hypocrisie : ce but qui est le sien doit être celui de ceux qui catéchiseront, avec ou sans son livre, enfants ou adultes. En tout cas, ce n'est pas un catéchisme pour commençants, mais pour « la troisième année ». Le plan veut se calquer sur le déroulement de l'année liturgique. Après avoir posé la question : Pourquoi y a-t-il tant de gens qui ne croient pas ?, on aborde l'existence de Dieu et la création, puis les problèmes qu'elle pose, notamment la présence du mal, de telle sorte qu'en novembre (mois des morts) on en est aux leçons sur l'épreuve et sur l'âme, aux environs du 8 décembre aux leçons sur le péché originel. Puis on parcourt à grands traits l'A. T. A Noël, on arrive à la venue du Christ, puis à la manifestation de sa divinité par les miracles (Epiphanie). Pendant le Carême on l'entend prêcher la morale évangélique et dire ainsi la route du retour vers le Père. Au temps de la Passion, c'est le mystère de la Rédemption. Après Pâques, la résurrection, puis les sacrements qui font l'Eglise. Ce premier volume s'arrête à la fin des leçons sur l'A. T. Chaque leçon comporte un développement doctrinal avec des conseils pour son emploi judicieux, quelques dessins destinés à être reproduits au tableau et illustrant la doctrine, l'indication de chants à utiliser, des « remarques et références » (à des textes bibliques, évangéliques, patristiques même et à des « histoires »). Ce livre est d'une richesse extraordinaire. Tous les problèmes que pose aux hommes le fait chrétien sont plus qu'abordés : approfondis dans les termes accessibles aux simples, mais traités avec l'honnêteté qu'ils méritent. Il demande par conséquent à être *étudié* avec soin par celui qui s'en servira.

3 — *A travers l'année liturgique*

La manifestation du Seigneur (par Dom Joseph LEMARIÉ, coll. Lex orandi, Ed. du Cerf, 1957, 537 p.). — Si, depuis la restauration de la Vigile pascale, les études se sont multipliées sur le Cycle pascal, le Carême, la Semaine Sainte, etc., il nous manquait encore un travail d'envergure sur le cycle de Noël. En dehors de deux petits ouvrages de Dom Flicoteaux (*Le Mystère de Noël* et *Fêtes de gloire*) nous n'avions même rien. Du coup, avec cet important travail de Dom Lemarié, nous avons une Somme ! L'étonnante érudition de l'auteur lui a permis de rassembler et de grouper par thèmes, en les commentant, les grands textes des Pères grecs et latins, extraits

d'homélies prononcées au moment où naissait cette admirable liturgie, et les textes liturgiques des anciens livres romains, ambrosiens, mozarabes, gallicans, orientaux (surtout byzantins, syriens et arméniens). Toute cette richesse, qui nous était peu connue ou même totalement inconnue, prend valeur et relief des rapprochements judicieux et des comparaisons suggestives. On est confondu devant une telle accumulation de pierres précieuses ! Et pourtant ce n'est pas un simple florilège. Appuyée sur la tradition patristique et liturgique, nous avons là une théologie du mystère de l'Incarnation, et une théologie contemplative, toute prête à être transformée en méditation et en prédication. Dom Lemarié, rompant avec le découpage : temps de l'Avent, temps de Noël, temps de l'Epiphanie, fête de la Présentation au Temple, souligne fortement l'unité de tout le cycle : celui de la « Manifestation du Seigneur », manifestation de son Avènement (entrée dans notre monde et venue à la fin des temps), de son apparition dans la chair (Nativité), du rayonnement de sa Lumière (Epiphanie), de la Théophanie du quarantième jour au Temple, « rencontre » du Seigneur avec son peuple. Ecrit pour commenter doctrinalement la liturgie romaine, l'ouvrage de Dom Lemarié a abouti à une étude de liturgie comparée des fêtes de Noël-Epiphanie-Présentation (laissant de côté les développements sur l'Avent, qui auraient alourdi), mais en même temps à une théologie de l'Incarnation, du baptême (illumination, sacre messianique, mystère de salut, mystère nuptial), de la Vierge Marie (à partir de son culte). La première partie du travail (40 pages) donne un historique des fêtes Noël-Epiphanie. En appendice la traduction intégrale des hymnes de ces fêtes et de la bénédiction des eaux dans la liturgie arménienne, inédits en français jusqu'à ce jour.

Fêtes Pascales (Rameaux, Jeudi-Saint, Vendredi-Saint, Nuit pascale, Edition collective, 1957, 40 p.). — Après les tâtonnements des années de transition, voici le recueil « classique » des textes liturgiques pour la célébration des Jours Saints. C'est le fruit d'une collaboration entre les auteurs de missels récents, et aussi de 14 maisons d'éditions qui se sont unies pour le lancer. Tout s'y trouve (à l'exception des lectures de la Nuit que les fidèles entendent proclamer), et non seulement les textes de la liturgie, mais de brèves introductions qui en éclairent le sens, les chants latins (avec notation musicale) que les fidèles peuvent être invités à chanter, et un choix de chants français spécialement adaptés aux mystères de la Semaine Sainte. La typographie (en deux couleurs) est excellente, le format commode. Il est à souhaiter que les paroisses adoptent ce fascicule de prix modique qui dispense les fidèles de porter leur gros missel et permet au meneur de jeu d'indiquer les pages à la communauté.

Sens et pratique de la Semaine Sainte (par P. JOUNEL et A.-M. ROGUET, C. P. L., édition collective, 1957, 128 p.). — Ce petit

volume est aux *Fêtes pascales* ce que le livre du Maître est au catéchisme destiné aux enfants. Il contient la traduction des Lectures (évangiles, épîtres, Passion, lectures de la Nuit pascale) qui doivent être proclamées devant l'assemblée. Mais d'abord et principalement une brève histoire de la Semaine Sainte — un exposé du sens de la réforme (authenticité, souci pastoral) — un guide pratique de la célébration selon le rite simplifié — une étude du P. Roguet, *Le sens de la Semaine Sainte,* qui sera précieuse aux prêtres chargés de préparer les fidèles à l'intelligence des mystères.

Les Mystères de la Pâque (par Aemiliana LOERH, Ed. du Cerf, 1958, 267 p.). — « Un des buts essentiels de l'actuelle restauration de la liturgie pascale est de faire de nouveau comprendre aux fidèles l'unité de l'événement pascal dans la multiplicité des rites et des fêtes tels qu'ils se sont constitués au cours des temps. Il faut que la Semaine Sainte redevienne une solennité homogène où chaque élément, retrouvant sa vraie place, mette en évidence et la diversité de l'ensemble et son unité, et assure à chaque fidèle, à toute la communauté ecclésiale, une participation vivante et active à la *Pascha Domini.* Tout l'effort de ce livre consistera donc à entrer dans les vues qui ont inspiré la restauration, en essayant de découvrir dans la multiplicité des rites anciens et nouveaux de la Semaine Sainte la Pâque une qui les noue tous en une seule liturgie et qui en tous opère notre salut ». Le propos de l'Abbesse d'Herstelle a été tenu, et si parfaitement qu'elle nous donne ici peut-être le plus riche et le plus complet des commentaires qui aient paru sur la Semaine Sainte. « Fuyons la routine ! Elle étrangle l'homme ; elle le détourne de la vérité ; elle l'éloigne de la vie ». Comment mieux suivre ce conseil de Clément d'Alexandrie qu'en découvrant (avec quel émerveillement !) à la suite d'A. Lörh, la multiple splendeur des mystères de la Pâque telle que l'a créée, conservée et restaurée la liturgie de l'Eglise romaine ? Non point étude, mais méditation, contemplation du mystère dans sa totalité, depuis « l'arrivée au port » de la mort qui ouvre sur la vie (Rameaux) jusqu'à la jubilation de la nuit pascale. Mais méditation nourrie de Bible, de patristique, de liturgies non-romaines. Aucun étalage d'érudition, aucune trop longue citation. Tout est amalgamé, fondu, des immenses connaissances de l'auteur, dans un texte d'une savoureuse plénitude, qui ne fait double emploi avec rien de ce qui a été publié et qui nourrit grandement la piété. On ne se contente point des « grands jours » : les lundi, mardi et mercredi ont aussi un chapitre qui leur est consacré. L'office des fidèles n'est pas seul à être exploité, mais encore le grand office canonial et singulièrement les Ténèbres. On commente très heureusement des rites ou des textes que la liturgie romaine rénovée n'a pas retenus, comme les huit lectures supprimées de la Vigile pascale et l'admirable rite de la percussion de la porte au jour des Rameaux avec son sens eschatologique (que bien des diocèses, en France, ont

conservé). Le prêtre et le fidèle qui se plongeront dans « les mystères de la Pâque » durant la grande semaine de l'année chrétienne y trouveront la parfaite orchestration du jeu liturgique des symboles dont Guardini nous a donné le sens dans *L'esprit de la liturgie,* non seulement pour une meilleure intelligence du mystère pascal, mais de la messe et de tout le cycle liturgique.

Spiritualité pascale (Coll. Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, Desclée De Brouwer, 1957, 288 p.). — Très différent est le propos de ce IX[e] Cahier de La-Pierre-Qui-Vire. D'abord en ce qu'il embrasse le mystère pascal dans son entier, du Carême jusqu'à l'Ascension. Et surtout en ce qu'il n'est point une exégèse des textes liturgiques, mais un essai de « spiritualité » fondée sur la prière de l'Eglise. La découverte de Dieu se faisant par le Christ, comment s'unir au Christ ? N'est-ce point le problème majeur de la vie spirituelle ? L'Eglise nous donne une réponse en nous invitant à prendre part au Mystère du Christ par la célébration de ses mystères dans la prière cultuelle et la vie sacramentelle. Cet ouvrage s'attache « à mettre en lumière les aspects de notre intégration progressive au Christ à travers les temps liturgiques. Après le bref prologue de la Septuagésime — méditation confiante sur la nature humaine — le Carême nous associe aux luttes de Jésus dans le désert, nous rendant ainsi capables de participer à sa victoire par la célébration des Jours Saints et de profiter ainsi des fruits de sa Résurrection et de son Ascension en menant une vie pascale ». Trois parties donc : I. Préparation pascale (septuagésime et carême) ; II. Célébration pascale (du Jeudi à la Nuit) ; III. La vie pascale (Pâques-Ascension). On trouvera dans ces pages beaucoup de notations historiques ou proprement liturgiques, mais fondamentalement, c'est un ouvrage de théologie, où sont étudiés les thèmes essentiels de notre rédemption, le rôle de la foi, de l'espérance et de la charité, de la prière, des pratiques (comme le jeûne), de la messe, des sacrements dans l'économie du salut ; le tout dans le contexte du Mystère pascal. En appendice un très actuel et opportun parallèle entre le jeûne ascétique et volontaire et le fait que la faim opprime près d'un milliard d'hommes se conclut par une invitation à la plus urgente des « œuvres de miséricorde ». Deux très belles méditations du P. Rahner, l'une sur la Passion, l'autre en forme d'Heure Sainte.

Lumen Christi (par F. J. DOELGER, Ed. du Cerf, 1958, 119 p.). — D'où vient notre salutation pascale au Christ-Lumière et à quelle origine remontent les appellations « lumière éternelle », « joyeuse lumière », « vrai soleil », « lumière et jour », etc., appliquées au Christ : tel est l'objet de cette étude courte et érudite (25 p. de notes) où abondent les citations grecques (toujours traduites). Comment les grecs avaient coutume de saluer la lumière et comment ils entouraient d'un contexte sacré l'allumage des lampes ; comment la liturgie chrétienne a assumé en les appliquant au Christ les mots antiques

d'acclamation à la lumière ; le lucernaire chrétien à l'époque de s. Basile et des Pères cappadociens, puis en Occident (Tertullien, Cyprien, Jérôme) ; la solennelle acclamation *Lumen Christi - Deo gratias* de notre Nuit pascale dans les liturgies romaine et mozarabe et sur les « lampes à *Deo gratias* » : voilà ce que nous apprend ce petit livre, qui donne « les premiers résultats » des recherches de l'auteur sur le thème.

La couronne des Mystères (C. P. L., 1957, 56 p.). — De toutes les dévotions proposées par l'Eglise à la piété des fidèles, le Rosaire est assurément celle qui se rapproche le plus de la liturgie, prière officielle. N'est-il pas comme un condensé de l'année liturgique, qui permet de méditer en tout temps le Mystère multiforme du Christ ? Encore faut-il que cette méditation soit orientée. Dans combien de paroisses, où l'on dit encore « le chapelet », se contente-t-on (au mieux !) d'énoncer le mystère avant chaque dizaine ? Une courte formule à ce moment permettrait au fidèle de fixer sa pensée. Voilà ce que nous offre la nouvelle plaquette du C. P. L., en variant les formules selon chacun des temps liturgiques. Et non seulement une antienne d'introduction à chaque dizaine, empruntée à l'Ecriture ou à la liturgie, mais (heureuse initiative !) une « oraison » pour la conclure. Voilà qui vivifiera la récitation collective du Rosaire en paroisse et aidera la méditation des fidèles qui le disent en particulier.

Prières pour le Peuple de Dieu (Préface de J. LECLERCQ, Casterman, 1955, 308 p.). — Le désir du peuple chrétien de nourrir sa piété personnelle et sa prière collective extra-liturgique (au foyer, en paroisse, en groupe) aux sources les plus authentiques — la Bible, la liturgie — a déjà reçu plusieurs réponses, sous la forme du *Bréviaire des fidèles* du P. Henry, du *Livre d'Heures* d'En-Calcat, etc. En voici une autre, toute différente. Première originalité : on n'y trouvera pas une prière spéciale pour chaque jour de l'année, mais pour chaque temps liturgique ou chaque fête. Exemple : en décembre, deux formules pour le temps de l'Avent, une pour l'Immaculée-Conception, une pour la Nativité, une pour saint Jean, une pour le temps de Noël. Deuxième originalité : l'auteur rompt délibérément avec la teneur du bréviaire ; souvent il utilise les psaumes, mais non de façon systématique et obligatoire. Chaque ensemble comporte : une lecture (silencieuse) avant la prière, une invocation alternée ou une antienne à dire ensemble, une prière psalmodique à dire par un seul à haute voix et coupée d'antiennes dites par tous, une ou plusieurs brèves lectures, des versets alternés, le chant du Magnificat avec une antienne, une oraison et un verset final avec son répons en forme d'invocation. Les « prières psalmodiques » sont empruntées à l'Ecriture, à la Didaché, à s. Thomas d'Aquin, aux liturgies anciennes, etc. Les « lectures », à la Bible, aux Pères, parfois au saints dont la fête est célébrée. Tout est prévu pour une récitation collective.

Cette tentative originale mérite de retenir l'attention des prêtres chargés de conseiller les fidèles sur leur prière ou désireux de renouveler leurs exercices paroissiaux. Sous une forme accessible à tous, dans une typographie parfaite, le peuple de Dieu — et surtout celui qui a peu de loisirs — trouvera là de quoi nourrir d'une substance riche son élévation vers le Seigneur. Regrettons seulement que le *Magnificat* quotidien soit présenté pour être chanté sur un ton grégorien.

4 — *La Messe*

Histoire de la Messe (par François AMIOT, Coll. Je sais, je crois, A. Fayard, 1956, 128 p.). — A part l'important travail de Jungmann, *Missarum solemnia,* nous n'avions pas de récente histoire de la Messe, encore que bon nombre d'études aient paru qui permettaient d'en écrire une. Celle que M. Amiot propose aux lecteurs de l'excellente encyclopédie catholique « Je sais, je crois », satisfera d'abord par sa clarté et la précision de son information qui n'omet rien de ce qu'il est utile de savoir. A vrai dire, elle ne se présente comme une histoire systématique que pour les origines et jusqu'à s. Grégoire-le-Grand. L'auteur, ici, abandonne le récit chronologique de l'évolution des rites et prend la messe romaine actuelle pour l'étudier à la lumière de l'histoire. L'inconvénient (si inconvénient il y a) est que ce n'est plus à proprement parler une histoire et que le lecteur ne saura rien des vicissitudes de l'itinéraire. Il n'aura qu'à se reporter, s'il en a le loisir, à *Missarum solemnia.* L'avantage, par contre, est clair : à partir de ce qu'il connaît dans son missel et expérimente à l'église, il peut ici remonter aux origines qui expliquent la présence et le sens de telle prière, de tel rite. Le plan adopté est dès lors celui de la messe solennelle, suivie pas à pas. En cours de route, l'auteur ne se prive pas d'opportunes réflexions doctrinales et pastorales qui font de son livre plus qu'une simple histoire. Un autre ouvrage de la collection devant être consacré aux *Liturgies d'Orient,* c'est sans doute là qu'on trouvera l'histoire de la Messe dans les rites orientaux ; il n'est ici question que de la messe romaine ; mais où trouvera-t-on l'histoire des liturgies occidentales non-romaines ?

La Messe (par Romano GUARDINI, Coll. Lex orandi, Ed. du Cerf, 1957, 224 p.). — Il ne s'agit ici ni d'histoire, ni de théologie, ni d'exégèse des textes, mais d'amener le lecteur à célébrer dignement et fructueusement l'action sacrée en lui disant l'attitude intérieure qu'exige de lui le Mémorial du Seigneur et comment il doit répondre à cette exigence. Il ne s'agit point de faire « comprendre », d'une intelligence théorique, mais d'amener à « réaliser » par le dedans « ce que la messe a de spécifique, à savoir qu'elle est une action, une action faite *en Sa mémoire* dans le sérieux du salut ». Guardini nous introduit à cette intelligence par une suite de courts

chapitres : le silence, le silence et la parole, se taire et écouter, le recueillement et l'action, le recueillement et la participation, le lieu saint, l'autel, le jour saint, l'action sainte, la parole de la révélation, la parole réalisatrice, la parole de louange, la parole de demande, la communauté et la réparation des torts, la communauté liturgique et l'Eglise, trois obstacles : l'habitude, la sentimentalité, nos insuffisances. C'est la première partie, celle qui vise à établir le chrétien dans les attitudes intérieures qui conditionnent et soutiennent la participation. La seconde traite du Mémorial du Seigneur en lui-même : comment la messe est une Institution du Christ (et non une création de notre religiosité) ; le mémorial d'une réalité historique (et non une action symbolique) ; qui est la nouvelle Alliance en son sang ; qui réalise la présence de Celui dont il est fait mémoire ; qui se passe à un moment, mais qui est gros d'éternité ; qui s'accomplit, non en forme de jeu scénique mimant l'institution primitive, mais sous la forme d'une action liturgique la symbolisant ; où l'on mange en vérité le Christ sacrifié ; dans un banquet où se produit entre lui et nous la rencontre de l'amour ; où on le « reconnait » en vérité dans le mystère de la foi ; où l'on ratifie en s'y engageant l'alliance que le Seigneur a conclue avec nous ; où l'on « veille » enfin, en prenant conscience que « la figure de ce monde passe » et que nous sommes en attente du retour du Seigneur. Cette sèche énumération des thèmes ne peut donner une idée de la richesse de vie que contiennent les propos tout en nuances de Guardini ; chaque erreur possible est éliminée au profit d'une juste attitude de l'âme, tout est familier dans l'expression et lourd de valeur. L'excellent français de la traduction en rend la lecture fort agréable. Ce furent d'abord des instructions faites avant la messe pour en préparer la célébration : bien inspirés seront les prêtres qui s'en serviront pour initier les fidèles au sens de la messe.

La Messe vue de la nef (par Jean SAINSAULIEU, Ed. du Seuil, 1958, 160 p.). — Du Portail Royal de Chartres, le conférencier-avec-projections peut vous montrer les ensembles, procéder par masses structurées, quitte à revenir ensuite à tel ou tel détail ; ou bien avoir promené sa caméra sur chaque personnage, sur chaque scène et vous livrer, à propos de chaque image, des réflexions savoureuses. C'est le second procédé qu'a adopté M. Sainsaulieu, regardant la messe de la nef et vous passant sa lorgnette. De trois à dix lignes, c'est ce que comporte chaque paragraphe titré par un mot, un acte, un geste de la messe, de l'entrée au renvoi. Quelques grands titres, pour reposer la typographie, mais nulle synthèse, aucune grande avenue. L'auteur « herborise », selon sa propre expression. « Cette libre méditation s'appelle un commentaire spirituel (qui) perce le tissu des formules et des rites pour atteindre la moëlle de l'esprit ». Ce serait une erreur si, comme semble le laisser entendre l'auteur, le fidèle emportait ce livre à la messe (« Là où le célébrant doit pour-

suivre, le fidèle peut s'attarder »). Non ! trois fois non ! la messe n'est pas le moment d'herboriser méditativement, mais d'accomplir en commun, avec l'Eglise, un acte. Par contre, à lire ces réflexions à la maison, et malgré (ou à travers) leur caractère insolite, le fidèle pourra se meubler l'âme de bien des pensées qui renouvelleront sa participation intérieure au cours de la célébration.

Invitatoires pour commenter la messe (C. P. L., 1957, 317 p.). — Les heureux développements du mouvement liturgique se font sentir dans un nombre toujours croissant de paroisses, où bien des prêtres ont pris à cœur de faire participer activement les fidèles à la célébration. Il devient de plus en plus fréquent qu'on tienne à orienter l'esprit du peuple chrétien à une meilleure intelligence du propre en disant quelques mots avant l'introït et avant l'épître ; en résumant brièvement la collecte et la postcommunion après que le célébrant a dit *Oremus* et avant qu'il dise la prière en latin. Mais ces monitions ou « invitatoires » ne sont pas aisés à improviser et le temps manque parfois pour les préparer ; si bien qu'on risque de se laisser aller à la prolixité ou aux à peu près. Le présent recueil sera précieux à tous les « meneurs de jeu » qui veulent prendre leur tâche au sérieux. Ils trouveront là une ou plusieurs formules pour l'*introït* et la *communion* qui pourront servir de refrain (chanté ou non) entre les versets du psaume dits par le soliste ; quatre formules au choix pour la *collecte* et la *postcommunion* (une du C. P. L., une du Cardinal Lercaro, une de M. le Ch. Choupault, une de l'abbé Honoré) ; une formule d'introduction à l'*épître,* une autre pour la *secrète,* plusieurs pour chacune des *préfaces ;* une brève catéchèse pour introduire le psaume de *communion.* Enfin on a pensé que le *graduel* ou l'*alleluia* pourrait avec profit être chanté, introduisant heureusement dans la messe « lue » l'élément lyrique prévu par l'Eglise ; à cet effet on a prévu des phrases courtes et faciles à chanter sur quelques modes dont la notation musicale est proposée. Cette présentation vaut pour toutes les messes du temporal et quelques-unes du sanctoral, celle des défunts et celle du mariage. Le volume s'achève par des monitions pour l'ordinaire de la messe et quelques *prières litaniques* utilisables à la messe elle-même (au moment du *Kyrie,* ou avant la messe, ou avant l'offertoire). C'est dire la richesse de ce petit livre, qui doit avoir sa place dans toutes les sacristies.

Mon livre de messe et de vie chrétienne (par PIERRE et JEAN-MARIE, Abbaye de Saint-André, Bruges, 1958, 568 p.). — Quel dommage que tant de zèle, de soins, d'intelligence des besoins populaires — et une aussi bonne typographie — n'aient pas suffi à faire de ce missel des dimanches et fêtes le parfait « dominical » populaire que nous aurions aimé recommander ! Deux erreurs l'abîment. La première est d'avoir supprimé du propre des messes l'introït, l'offertoire et la communion. Assurément, le plus souvent, ils ne sont pas

chantés. Mais ils sont l'ossature de la célébration ; un des efforts les plus valables du mouvement liturgique est de rendre au peuple chrétien le sens de ces psaumes processionnels dont le premier au moins, l'introït, donne souvent la tonalité propre à tel dimanche ; il n'est pas supportable que ces psaumes demeurent systématiquement ignorés des fidèles, alors que le *Directoire* souhaite que les chants français soient « appropriés au moment où on les exécute » et donc idéalement dans le sens des psaumes choisis par l'Eglise comme chants de telle ou telle messe. La deuxième erreur est celle de la traduction. Les auteurs se sont trop souvenus des éloges mérités qui leur avaient été adressés pour *La grande Espérance* et *La Bonne Nouvelle,* parfaites présentations populaires de l'A. T. et de l'Evangile ; ces ouvrages n'entendaient pas être autre chose qu'un récit des événements sacrés, interprétant librement le texte biblique. Ici nous *devons* avoir une traduction ; l'Eglise, à la messe, proclame la Parole de Dieu et non pas n'importe quelle glose ; l'homélie (ou les invitatoires) sont justement faits pour éclairer, interpréter, à partir d'un texte exact. Or nos auteurs, ayant considéré le texte biblique, en ont écrit un autre. Il est clair, certes, mais autre. Dommage, oui, car il y a là une entreprise très estimable, qui contient d'excellentes choses, notamment toute la deuxième partie, *livre de vie chrétienne en ses grandes étapes,* qui introduit en termes parfaits à chaque sacrement, à la vie d'union à Dieu, aux mystères de la souffrance et de la mort. Nous en dirons autant des brèves introductions à chaque messe et à leurs lectures. Quant à l'Ordinaire de la messe, nous regretterons, là encore, que soient paraphrasés certains passages qui n'ont pas à l'être, même au moment le plus sacré : « Jésus... ayant, *dans une ardente prière,* élevé les yeux au ciel », « ce sang qui signe le nouveau et définitif traité d'alliance des hommes avec Dieu ».

La bénédiction des saintes Huiles et la Messe chrismale, le Jeudi-Saint à la cathédrale (C. P. L., 1957, 16 p.). — Depuis 1956, la consécration des saintes Huiles se fait au cours d'une messe spéciale. Célébrée le matin, par l'évêque, dans la cathédrale, elle rassemble idéalement le clergé du diocèse, représenté du moins par de nombreux prêtres envoyés de tous les doyennés, qui rapporteront dans les paroisses les Huiles saintes destinées au baptême et à l'onction des malades. A la cathédrale demeureront les Huiles destinées à la confirmation, à l'ordination, aux diverses consécrations. Cette cérémonie signifie d'une manière grandiose le lien qui rattache à l'évêque, successeur des Apôtres, tous les actes sacramentels. Il est à souhaiter que, la matinée du Jeudi-Saint étant désormais libre de tout autre office, les laïcs eux-mêmes aient à cœur d'entourer nombreux le chef du diocèse en cette circonstance. La plaquette que voici leur permettra de suivre intelligemment la cérémonie : elle contient le texte intégral, accompagné de tous les commentaires souhaitables.

5 — *Les Psaumes et l'Office*

Les psaumes commentés par la Bible (par Pierre GUICHOU, coll. L'esprit liturgique, Ed. du Cerf, 1958, 2 vol., 300 et 302 p.). — Cet ouvrage comportera trois volumes, chacun couvrant un groupe de 50 psaumes ; les deux premiers ont paru. On n'y trouve naturellement pas le texte des psaumes : l'auteur conseille de prendre sous les yeux, en utilisant son travail, la traduction de la *Bible de Jérusalem.* C'est un commentaire, verset par verset, de chaque psaume, dans l'ordre du psautier. Quand les Apôtres ont demandé au Seigneur, « apprenez-nous à prier », il ne leur a enseigné que le *Pater.* Mais Lui comme eux priait, avec tout son peuple, la prière des Psaumes. Le sens que leur donnait Israël ne pouvait être plénier : il le deviendrait le jour où paraîtrait « un chantre capable de mettre en leurs formules, écho du chant du Verbe, une piété filiale conforme à celle du Verbe ». Jésus, à la fois l'Homme et le Juif parfaits, le Roi, le Prêtre, le Pauvre, le Serviteur souffrant... « réalise pleinement en sa personne tous ces personnages qui prièrent les psaumes ». Cette prière peut donc accueillir et contenir la nôtre qui vient de la sienne et s'identifie à elle. Aider le peuple chrétien, et spécialement les prêtres, dont le psautier est la prière quotidienne et essentielle, à comprendre les psaumes dans cette perspective, tel est le propos de M. Guichou. C'est pourquoi, sur chaque psaume, il nous offre un double commentaire : littéral d'abord, dans le contexte historique et israélite où il a été composé ; « chrétien » ensuite (le plus développé) : c'est la vie du Christ, dans son épisode historique et dans son destin ecclésial, qui est alors en cause. Et c'est ici que prend sens le titre du livre : « commentés *par la Bible* », car c'est à l'aide d'une constante référence aux prophètes et surtout aux livres du N. T. que l'auteur développe son propos. Cet ouvrage n'est pas à lire (ce serait fastidieux), mais à méditer à petites doses, la Bible à portée de la main, grâce à quoi on se reportera sans cesse aux passages indiqués, selon la meilleure formule qui soit pour mener une étude biblique : éclairer les textes les uns par les autres et l'Ancien Testament par le Nouveau.

Les Psaumes, genres littéraires et thèmes doctrinaux (par Pius DRIJVERS, coll. Lectio divina, Ed. du Cerf, 1958, 225 p.). — Tout autres sont l'intention et le procédé du P. Drijvers. Le but dernier est le même, qui est d'introduire les usagers des psaumes (et notamment ceux qui ont office de les prier liturgiquement) à une meilleure intelligence du texte, à partir certes du sens littéral scientifiquement fondé, mais replacé dans son contexte liturgique juif et prolongé par sa signification chrétienne et eschatologique. Pour atteindre ce but, l'auteur procède par masses (et non par l'analyse de chaque psaume). Après avoir décrit en général « les familles de psaumes »

en distinguant les genres littéraires dont ils relèvent, il étudie successivement les psaumes *de louange* ou hymnes ; *d'action de grâces* pour les bienfaits reçus de Yahvé (les uns de caractère individuel, les autres de caractère national) ; *de supplication* (même division) avec leurs quatre éléments constitutifs : invocation, lamentation, supplication et motifs d'être exaucés ; *de pèlerinage,* directement inspirés par l'ambiance religieuse des pèlerinages ; *de procession* et *d'intronisation,* inspirés par l'Arche d'Alliance et l'avènement attendu du royaume de Dieu ; les psaumes *royaux,* qui se situent à la cour des rois d'Israël et dont le sens s'élargit jusqu'au messianisme. Cette présentation est précédée de trois études : les psaumes prière chrétienne, la genèse du livre des psaumes, la poésie hébraïque. Le dernier chapitre montre que le Dieu de l'ancienne alliance est le même que celui de la nouvelle et que sa révélation dans les deux Testaments a le même dessein : établir la communion entre lui et l'homme dans son Royaume. Neuf appendices et deux index ne laissent rien désirer au chercheur. L'ouvrage de P. Guichou et celui du P. Drijvers se complètent donc, mais le second apporte à l'esprit une nourriture plus satisfaisante par l'éclairage qu'il projette sur les chants du peuple d'Israël à partir de sa vie concrète et par les liens qu'il établit entre les psaumes, la liturgie et la théologie biblique. Un regret : le peu de place que le P. Drijvers a accordé aux psaumes qui nous font le plus difficulté : les psaumes de vengeance, qu'il appelle « psaumes contre les impies » ; en trois pages il en traite et nous restons sur notre faim ; le thème revient à satiété dans le psautier, beaucoup plus qu'il ne le laisse entendre en le restreignant à six psaumes et en ne citant aucun des passages qui nous gênent. On complètera son interprétation en se reportant à l'introduction du P. Moos aux *Psaumes, prière des chrétiens* (pp. XXIII-XXVII).

Les Psaumes, école de spiritualité (par M. GASNIER, Salvator, 1957, 214 p.). — Malgré la figure monastique qui illustre la couverture, c'est bien aux laïcs en même temps qu'aux prêtres que ce livre est destiné. Le P. Gasnier a patiemment collationné et classé les admirables formules de prière ou de méditation qui abondent dans le psautier ; il a choisi l'ordre traditionnel : Dieu, l'homme en face de Dieu, le Messie. Il nous fournit ainsi un recueil d'élévations sur les perfections divines, la sainteté, la puissance, la justice, la miséricorde de notre Père ; sur notre attitude d'enfants de Dieu : humilité, louange, crainte et amour, obéissance, demande de pardon ; sur le Christ Sauveur, son Eglise, son Eucharistie, sa Mère. L'abondance des citations, bien détachées, permet au lecteur d'être constamment au contact de la Parole de Dieu ; les commentaires, toujours sobres, l'aident à y puiser sa nourriture. Deux appendices préviennent l'interrogation au sujet des *psaumes de malédiction* dont nous parlions ci-dessus et au sujet de la conception de l'au-delà.

Psautier liturgique latin - français (Ed. du Cerf, 1956, rit romain, 1034 p. ; rit dominicain, 1004 p.). — L'exploitation liturgique des Psaumes de la *Bible de Jérusalem* était souhaitée par beaucoup, prêtres ou religieuses tenus à la célébration du grand Office. La réalisation de ce vœu, telle qu'elle nous est présentée dans ce volume par les PP. Bonduelle et Bézine, o. p., est de nature à satisfaire pleinement ceux qui la formulaient. Maniabilité, clarté de la typographie qui rend la lecture fort agréable sont les qualités qui d'abord sautent aux yeux. Le latin sur la page de gauche (celui de la Vulgate, bien entendu), le français sur celle de droite. Côté latin, chaque psaume est introduit par une note qui dit son sens littéral et une courte phrase qui permet de le réciter « avec le Christ et avec l'Eglise » ; côté français, une phrase empruntée à l'évangile oriente l'esprit vers le sens « chrétien » de ces chants d'avant le Christ. Après chaque psaume son antienne (mais pourquoi est-elle omise au second schéma des Laudes ?). Les hymnes des Heures pour tous les temps liturgiques, les capitules, répons et versets, valables aussi bien pour les féries que pour le commun des saints permettent d'utiliser ce volume pour dire tout le bréviaire, à l'exclusion des leçons de Matines, des oraisons et, évidemment, des fêtes qui ont un propre. C'est un gros avantage sur tout ce qui existe sous le nom de Psautier. Une telle entreprise ne pouvait être complètement exempte d'imperfections. Le parallélisme entre les versets français et les latins n'aurait pu être réalisé qu'en faisant céder la rigueur d'un propos typographique excellent, mais quelque peu tyrannique (lorsqu'il va jusqu'à rejeter à la page suivante la traduction d'un verset qui se trouve à la précédente ; c'est d'ailleurs rare). Si on estime impossible l'aménagement, alors qu'on affecte les groupes de versets latins du chiffre qui est donné à chaque strophe française. Il est curieux de constater, à l'usage, combien cette traduction s'admet aisément quand on l'a, par ailleurs, chantée ; et comme elle offre parfois d'aspérités quand elle est lue sans cette référence musicale. La traduction des hymnes latines ne vaut pas celle des psaumes : soucieux d'exactitude, les auteurs n'ont pas toujours su trouver les mots qui assureraient l'harmonieux rythme verbal d'un poème équivalent ; et l'exactitude elle-même est-elle toujours certaine ? Traduire *Da tempus acceptabile*, si évidemment en liaison avec l'*Ecce tempus acceptabile* de s. Paul, par *Fais accepter cette journée*, au lieu de *Accorde-nous ce temps de grâce* (p. 795) est regrettable. De même, aux vêpres des Vierges martyres, *Unde nec mortem, nec amica mortis, Saeva poenarum genera pavescens* ne peut se traduire : *Aussi, devenue amie de la mort et ne craignant ni la mort ni des souffrances de tous genres*, mais : *Aussi, ne craignant ni la mort ni ces complices de la mort* (amica mortis) *que furent les souffrances* ». Faibles taches dans un travail de cette importance. Nous le recommandons chaudement aux prêtres surchargés par le ministère : ils y retrouveront, grâce au

français et aux savoureux « invitatoires », la joie de dire leur bréviaire aux heures lourdes où le seul latin est impuissant à faire prier en esprit et en vérité.

Office de la Sainte Vierge selon le rit dominicain, par M.-F. MOOS, Ed. Ouvrières, 1958, 106 p.). — Après *Les Psaumes, prière des chrétiens* et *Les Complies romaines chantées,* et en préparant d'autres œuvres destinées à la prière publique en langue française, le P. Moos offre à la famille dominicaine cet Office de la Vierge que les membres des Fraternités et plusieurs Congrégations de religieuses ont pour prière de règle. On trouve là, comme chacun sait, quelques-uns des plus beaux Psaumes du psautier, des hymnes qui pour la plupart viennent du grand Office et des répons empruntés aux Offices de la Vierge et de la Nativité. La traduction des psaumes est rythmée pour une psalmodie communautaire, fort coulante et toujours intelligible sans cesser d'être fidèle à l'original ; celle des hymnes est d'une fraîcheur limpide. Le P. Moos a heureusement maintenu dans la trame des psaumes ces sous-titres discrets que l'œil peut à volonté négliger et qui permettent à qui le veut de suivre l'évolution du sens. A la fin du volume, chaque psaume et chaque hymne trouve son commentaire, où le sens littéral et le sens spirituel applicable à Marie et à l'Eglise s'harmonisent sans que rien y soit forcé ou faussement « pieux ». Conçu pour la récitation collective, il serait souhaitable qu'à une prochaine édition, le texte fût affecté des signes qui permettent de distinguer le rôle du chef de chœur de celui qui est chargé des versets. Comme *Amen* remplace heureusement *Ainsi soit-il,* on aimerait que *Deo gratias* bannît à jamais le banal et insuffisant *Mon Dieu merci.* Enfin, il est permis de souhaiter que le P. Moos ajoute un appendice original *ad libitum* qui contiendrait des antiennes et des oraisons variées avec les temps liturgiques et les fêtes principales : ce serait le correctif appelé de tous ceux qui regrettent, malgré la beauté de l'Office de la Vierge, qu'il tienne ses familiers en dehors de la riche diversité de l'année liturgique.

6 — *Sacrements et rituels*

Naissance du chrétien (par Pierre HERBIN, Coll. L'esprit liturgique, Ed. du Cerf, 1957, 135 p.). — Un laïc explique aux laïcs ce qu'il faut savoir des sacrements de « l'initiation chrétienne » : baptême, confirmation, eucharistie. Il avait commencé par la fin (*Maladie et mort du chrétien,* même collection) ; espérons qu'il continuera, car il a vraiment de très bonnes choses à dire à ses frères, les parents, de ces choses dont nous les prêtres nous pouvons profiter. On trouvera peu de théologie dans ces pages, encore qu'il y en ait, et de la bonne. On y trouvera un sens très sûr des rites sacramentels, et beaucoup de psychologie. P. Herbin connaît ce monde de préjugés, d'idées fausses, de mondanités, d'ignorances qui règne dans le peuple chrétien au sujet de ces sacrements et qui en « profane » l'usage. Il

sait le railler et s'en attrister. Mais il dépasse vite le négatif et sait mieux encore, à partir de l'Ecriture, de l'histoire, de la liturgie, donner l'intelligence des sacrements, le vrai sens des cérémonies. Il est aussi question des noms de baptême, des parrains et marraines, des faire-part, du costume de communion, des cadeaux et souvenirs, de la fête de famille et, dans un chapitre qui se situe entre le baptême et la confirmation, de la formation chrétienne de l'enfant. C'est clair, agréable à lire, toujours utile. Quatorze annexes offrent des prières souvent peu connues (« prière pour les femmes stériles », p. ex.), des renseignements pratiques (adresses utiles, etc.), des développements sur la formation religieuse. Voilà le parfait manuel des parents qui veulent se préparer eux-mêmes et bien préparer leurs enfants aux sacrements qui font le chrétien.

Les Editions liturgiques du Mont-César (Société liturgique, 15, rue du Vieux-Colombier, Paris-6me). — Les Editions du Centre de documentation et d'information liturgiques de l'abbaye du Mont-César à Louvain ont publié quelques brochures de pastorale qui peuvent être fort utiles au clergé :

Le Baptême chrétien (52 p.) est un bref traité doctrinal, liturgique et pastoral rédigé par le Comité de pastorale liturgique du diocèse de Malines. Le baptême considéré : comme symbole de mort et de résurrection, dans sa relation avec le Christ, comme sacrement de la foi, comme acte de l'Eglise, dans sa relation avec la foi du baptisé, dans sa légitimité et ses exigences quand il est administré aux enfants : voilà pour la partie doctrinale. Suit un bref commentaire des rites et des prières. Enfin l'élucidation de quelques points de pastorale, des conseils pour les souvenirs de baptême et la tenue du baptistère.

Christo Signati (64 p.) : traité de pastorale sur le sacrement de confirmation ; même origine. La partie doctrinale expose la signification de la confirmation selon la première tradition, une réflexion théologique sur l'institution, le caractère du sacrement, la nature, l'efficacité de la confirmation. Vient ensuite une brève histoire du rituel. Enfin une pastorale de la cérémonie.

La Liturgie des défunts et la Pastorale (56 p.). Etude des mêmes auteurs. La conception chrétienne de la mort ; réflexions pastorales sur les diverses prières de l'Eglise au cours des funérailles ; bref commentaire des oraisons pour les défunts ; suggestions pastorales sur ce qu'il convient de faire lors du décès, aux veillées funèbres, etc. ; conseils pour la dignité des divers actes des funérailles, pour le « décor », les cimetières et tombeaux, les faire-part. Un *Chemin de Croix pour les défunts*.

Pastorale et cérémonies de la Semaine Sainte (64 p. + 8 p. hors-texte : « guide du sacristain »), par les RR. PP. Dom Van Doren

et Dom Vandenbroucke. I. Signification doctrinale et pastorale du nouvel Ordo. II. Cérémonial de la Semaine Sainte, traduction de l'Ordo accompagnée de quelques explications et de graphiques indiquant l'emplacement des ministres.

L'Avent du Seigneur (52 p.). Mêmes auteurs. Des notes doctrinales : l'Avent dans le missel et le bréviaire ; Marie dans la liturgie de l'Avent ; que célébrons-nous le jour de Noël ? Des notes pastorales : le Rosaire pendant l'Avent, un Chemin de Croix dans l'esprit de l'Avent ; des exercices dialogués (en versets de psaumes) pour chacun des dimanches ; la traduction des hymnes du bréviaire ; un exercice de préparation à Noël pendant sept jours, avec utilisation des grandes antiennes « O », une veillée liturgique préparatoire à la messe de minuit (en hors-texte : le chant français, avec notation musicale, de l'annonce du Martyrologe).

L'Administration du baptême aux enfants (24 p.) est un rituel latin-français accompagné de quelques monitions. — *Administration de la confirmation* (8 p.) contient le texte latin-français, destiné aux fidèles pour leur permettre de suivre la cérémonie. — *Office et messes des défunts* (141 p.) : rituel complet latin-français des vêpres, matines et laudes (avec un titre pour chaque psaume), de la messe des funérailles et des diverses messes pour les défunts, des funérailles, de la sépulture des petits enfants. — *Les funérailles* (40 p.) : plaquette à destination des fidèles, contenant le texte intégral latin-français de la messe et de l'absoute. — *La Semaine Sainte* (128 p.) : texte intégral en français pour les Rameaux, le Jeudi et le Vendredi, la Vigile pascale. Latin et notation musicale du *Gloria Laus*, de l'adoration de la Croix, des Impropères, du *Crux fidelis*, des *Alleluia*, d'une *Missa brevis* et de l'ordinaire de la Messe pascale.

H.-Ch. CHÉRY, O. P.

LES DISQUES

I. - MARIE

ANTOINE BOESSET (1585-1643), *Magnificat*, par l'ensemble Roger Blanchard, à l'orgue Marie-Louise Girod (avec : DU MONT : *Dialogus de anima ;* L. MARCHAND : *3e Cantique spirituel sur des paroles de Racine ;* N. BERNIER : *Elévation à deux voix : O triumphantis Jerusalem ;* A. LEFÈVRE : *Motet Coronate*) (1 d. 30 cm., Philips A 00349 L).

Ce compositeur français du XVIIe siècle, qui fut l'ami de Descartes et du P. Mersenne, devint, sous Louis XIII, surintendant de la musique du Roi. Son œuvre religieuse est assez importante et il nous plaît de pouvoir, grace au disque, juger de sa valeur. Le style de ce *Magnificat* apparaît comme intermédiaire entre le plain-chant et la musique polyphonique. Du premier il garde la brièveté et l'uniformité : chaque verset est entonné par un soliste et achevé par le chœur, la phrase musicale utilisée étant assez semblable tout au long de l'œuvre. Cela n'est pas sans rapport avec la psalmodie liturgique. L'écriture des chœurs a de l'éclat, de la grandeur, mais dans l'ensemble l'œuvre manque d'expression. Celle-ci apparaîtra dans les décades qui suivront et ce n'est pas le moindre intérêt de ce microsillon que de nous faire voir l'évolution de la musique religieuse française tout au long des XVIIe et XVIIIe siècles. Le *Dialogus* de Henry du Mont, en particulier, est une magnifique illustration de ce que le classicisme peut cacher de lyrisme et de sentiment derrière une traduction très sobre.

Le programme de ce disque est donc particulièrement intéressant. L'interprétation est de grande qualité. On est heureux de retrouver Maurice Hewitt qui sait mettre tant de vie dans tout ce qu'il dirige. Le texte de présentation est rédigé en trois langues ; quel dommage alors qu'on n'ait pas jugé bon d'y joindre les paroles latines de ces divers morceaux, avec leur traduction.

MARC - ANTOINE CHARPENTIER (1634-1704), *Grand Magnificat à huit voix, Offerte à deux Chœurs, Sub tuum præsidium, Plorans ploravit, Regina cœli, Salve Regina,* par C. Collart, sop., Jean Archimbaud, 2me sop., Y. Melchior, alto, P. Gianotti, tén., Louis Noguera, basse, la chorale des Jeunesses musicales de France et l'Orchestre des Concerts Pasdeloup, dir. Louis Martini (1 d. 30 cm., Erato LDE-3017).

Quelle étonnante clarté dans cette musique de Marc-Antoine Charpentier ! Autant Bach, écrivant son Magnificat, s'attache à souligner chaque nuance du texte et à donner ainsi à son œuvre un caractère dramatique indéniable, autant le musicien français procède par masses : aux chœurs la joie enthousiaste, l'allégresse pleine d'ardeur ; aux solistes la douceur plus recueillie que vient teinter une instrumentation délicate. Après tout ce que le disque nous a révélé de Marc-Antoine Charpentier, ce *Grand Magnificat à huit voix* est une œuvre importante que nous sommes heureux de connaître. Au revers figurent cinq compositions plus courtes, mais dont la progression a été remarquablement établie : une *Offerte,* pièce instrumentale pleine d'élégance et de finesse ; un *Sub tuum* exécuté a capella par trois voix de femme, qui respire une confiance humble et suppliante ; un *Regina coeli* tout jaillissant de la joie de Pâques ; enfin un *Salve Regina* calme, contemplatif.

Chez les interprètes on retrouve les mêmes qualités que nous avions appréciées dans le *Te Deum.* Les textes figurent au dos de la pochette avec une introduction judicieuse de Guy Lambert. C'est sans doute à lui que nous devons l'ordonnance de ce disque : ces deux faces qui nous révèlent un Marc-Antoine Charpentier chantre de Marie sont admirables.

JEAN-SEBASTIEN BACH (1685-1750), *Magnificat,* par Antonia Fahberg, sop., Margarethe Bence, mezzo, Helmut Krebs, tén., Peter Roth-Ehrang, basse, la Chorale Philippe Caillard et l'Orchestre de chambre Pro Arte de Munich, dir. Kurt Redel (1 d. 30 cm., Erato LDE-3047) — et par Friederike Sailer, sop., Margarethe Bence, alto, Werner S. Braun, tén., August Messthaler, basse, l'ensemble choral et instrumental de Stuttgart, dir. Marcel Couraud (avec *Cantate n° 31 de Pâques*) (1 d. 30 cm., Philips A-77410).

Ces deux versions récentes de l'œuvre célèbre de J.-S. Bach sont très différentes. La première, dirigée par Kurt Redel, est exécutée par un orchestre de chambre et un chœur à effectif réduit. L'impression générale qui s'en dégage est celle d'une joie profonde et vraie, marquée d'une grande humilité : beaucoup de simplicité et de douceur aussi bien chez les solistes vocaux que de la part des instruments qui dialoguent avec eux. En outre, les tempi généralement retenus et la pulsation rythmique si caractéristique des interprétations de Kurt Redel contribuent à créer ce climat très intérieur. Avec Marcel Couraud, l'atmosphère est différente : l'orchestre est plus fourni, le nombre des choristes plus important et l'ensemble bénéficie d'un enregistrement très coloré, aux sonorités plus somptueuses. Ici les solistes sont plus « extérieurs », l'allure plus rapide, mais l'œuvre ne perd pas son caractère religieux : simplement les sentiments sont autres : c'est maintenant la joie éclatante, l'enthousiasme, la jubilation spontanée ponctuée par les trompettes. S'il fallait opposer d'un mot ces deux conceptions également défendables et entre lesquelles chacun est libre de choisir, nous dirions que Redel traduit les sentiments de Marie tels que les exprime l'Evangile

de Luc, tandis que Couraud nous offre l'hymne d'action de grâces qu'est devenu pour la liturgie catholique le Magnificat.

Nous avons présenté dans un numéro précédent (n° 36, p. 137) la Cantate de Pâques qui figure sur le disque Philips.

JEAN-SEBASTIEN BACH (1685-1750), *Cantate 82* « *Ich habe genug* », par R. Titze, bar., P. Pierlot, hautbois, et l'orchestre de chambre de la Sarre, dir. Karl Ristenpart (1 d. 25 cm., Discophiles français EX-25033).

Ecrite à Leipzig vers 1731, la *Cantate 82* est destinée à la fête de la Purification. Elle est écrite pour une voix de baryton, accompagné par un petit ensemble de violons et altos avec un hautbois. Sa coupe est extrêmement simple : trois airs séparés par deux récitatifs. On ignore l'auteur du livret, mais étant donné son inspiration, on s'est demandé s'il ne fallait pas l'attribuer au musicien lui-même. En effet, pour cette fête qui rappelle la rencontre de la Vierge et de son enfant avec Siméon et Anne, le texte est une paraphrase du *Nunc dimittis* où apparaissent cette « nostalgie de la mort » et cette espérance joyeuse du ciel si caractéristiques de l'âme du Cantor. La gravité profonde de ces pages, qui se mêle cependant de beaucoup de tendresse, fait place, dans le dernier Air, à un rythme dansant sur lequel l'âme exprime candidement sa joie de retrouver le Seigneur : « Je me réjouis de ma mort ». C'est là une des plus belles Cantates pour solistes de Bach. L'interprétation est excellente : Karl Ristenpart fait parfaitement ressortir les nuances multiples de cette musique spirituellement si riche.

Notons la bonne initiative de l'éditeur qui nous donne au dos de la pochette le texte allemand et sa traduction.

JEAN-SEBASTIEN BACH (1685-1750), *Cantate 189* « *Meine Seele rühmt und preist* », par Helmut Krebs, tén. et l'Orchestre de chambre Pro Arte de Munich, dir Kurt Redel (avec *Cantates 89 et 174*) (1 d. 30 cm., Erato LDE-3043).

Egalement composée pour une voix soliste, mais ici de ténor, avec l'appui instrumental d'un violon, d'un hautbois, d'une flûte et de la basse continue, la *Cantate 189* n'est pas l'œuvre de Jean-Sébastien Bach : la chose est maintenant bien établie. Elle n'est pas non plus destinée, comme on le dit souvent, à la fête de la Visitation, mais à un dimanche, sans que l'on puisse préciser davantage. Cette seconde inexactitude s'explique aisément, car le texte qui a servi au musicien est un développement des premiers versets du *Magnificat*. La structure est celle même de la *Cantate 182* : trois airs et deux récitatifs, les airs extrêmes exprimant la joie et l'enthousiasme, celui du milieu, plus étalé, soulignant avec force la grandeur divine. L'œuvre est plaisante et l'on y sent tout particulièrement l'influence italienne. L'interprétation est parfaite : les discophiles savent comme Helmut Krebs et Kurt Redel sont les serviteurs fidèles du Cantor de Leipzig. Plus attachantes, les deux autres Cantates que contient

ce disque, font appel à un effectif plus important. On retrouve dans l'exécution les mêmes qualités que nous nous sommes plus à reconnaître à la *Cantate 189*.

Regrettons seulement l'absence des textes et traductions, qui ne permet pas de tirer tout le parti de l'audition.

JOHANNES BRAHMS (1333-1897), *Marienlieder op. 22,* par l'Ensemble vocal de Stuttgart, dir. Marcel Couraud (avec : *Gesänge für Frauenchor op. 17 ; Lieder und Romanzen op. 44 et 93 a*) (1 d. 30 cm., Discophiles Français DF 171).

Les *Marienlieder,* chants à la Vierge Marie, furent écrits par Brahms à l'intention d'un chœur féminin qu'il dirigeait à Hambourg et auquel il eut l'occasion d'offrir bien d'autres pièces chorales. Les textes qui l'inspirèrent furent de courts poèmes anciens, conservés par la tradition populaire : à ces vers naïfs le musicien allemand voulut accommoder une musique simple, facile d'accès et de saveur un peu médiévale. Tels sont ces sept chants, écrits pour chœur mixte a capella. Dans le présent enregistrement, Marcel Couraud a confié les parties à des solistes dont on admirera les voix jeunes et belles ; cela donne à l'ensemble une allure très souple, une teinte délicate, tout en rendant clairement lisible une harmonisation aux tours archaïques. C'est alors un vrai plaisir d'écouter ces pages ravissantes.

Elles sont accompagnées d'autres œuvres chorales, de formules diverses. Félicitons l'éditeur de sa présentation qui nous fournit intégralement les poèmes dans leur langue originale, avec la traduction en regard.

FRANCIS POULENC (né en 1899), *Litanies à la Vierge Noire,* par l'Ensemble vocal J.-P. Kreder, à l'orgue Olivier Alain (avec : G. FAURÉ, *Messe basse* et des pièces vocales de C. DEBUSSY, A. ROUSSEL et G. PIERNÉ) (1 d. 25 cm., Fiori Musicali EFM 42017) — et par la Maîtrise de la Radiodiffusion Française, dir. Jacques Jouineau, à l'orgue Henriette Roget (avec : G. FAURÉ, *Messe basse ;* BELA BARTOK, *Six chants populaires hongrois* et A. HONEGGER, *Cantique de Pâques*) (1d. 30 cm., Pathé DTX 247).

Les *Litanies à la Vierge Noire* que Francis Poulenc écrivit en 1936 pour voix de femmes et orgue tiennent une place à part dans la production sacrée du musicien français. Celui-ci a raconté comment, après une longue crise d'oubli religieux, une visite au sanctuaire de Rocamadour l'aida à retrouver la foi. Et c'est à son retour qu'il commença d'écrire cette œuvre. N'y voyons pas une composition strictement liée au texte traditionnel. S'y mêlent d'autres invocations qui se rattachent à l'histoire (ou à la légende) de ce vieux sanctuaire. Les voix se font douces, ou bien ardentes, tandis que l'orgue, par ses interventions puissantes, est chargé de traduire la présence majestueuse de Dieu.

« J'ai essayé, en cette œuvre, avouait F. Poulenc, de rendre le

côté dévotion paysanne qui m'avait si fort frappé en ce haut lieu. Et c'est pourquoi on doit chanter cette invocation presque rudimentairement ». Tel est le critère qui doit nous guider pour juger des interprétations en présence. Celle de l'Ensemble J.-P. Kreder est très raffinée, servie par une gravure précise, mais sa finesse même ne va-t-elle pas contre le caractère assez franc et direct de l'œuvre ? La version de la Maîtrise de la Radiodiffusion, admirablement enregistrée et mieux articulée, est plus proche des intentions de l'auteur.

Les programmes de ces deux disques ne sont pas sans ressemblance. Dans la *Messe basse* de Gabriel Fauré on rencontre la même diversité de qualités, mais là encore nos préférences vont au disque Pathé où les voix nous touchent par un accent plus humain, moins irréel.

II. - LOURDES

Le centenaire des apparitions de la Vierge à Lourdes a été l'occasion de manifestations de toutes sortes, auxquelles le disque s'est associé diversement. A ceux qui désirent garder de leur pèlerinage un souvenir vivant conviendra le petit livre-disque qui regroupe quelques instantanés d'une journée sur l'esplanade, en les accompagnant d'un texte illustré et même d'un plan de Lourdes (45 t., Philips E1E 9138). Autres enregistrements du même genre : ce souvenir d'un Pèlerinage de l'Armée publié chez Columbia (1 d. 25 cm., FP 1086) ou celui qui a été capté lors de l'année mariale, en la fête du Sacré-Cœur, et qui contient une émouvante scène des piscines avec le bain et les prières des malades : sur la pochette un bon commentaire du Père Avril (1 d. 30 cm., Ducretet 310 C 053). Nous serrons de plus près l'actualité avec le reportage des cérémonies de purification et de consécration de l'église souterraine (24 et 25 mars 1958) conduites par le Cardinal Roncalli : ces rites inhabituels sont présentés durant qu'ils se déroulent ; on regrettera seulement qu'on n'ait pas toujours dégagé le sens profond des gestes du célébrant (1d. 25 cm., Philips P 76158 R). Au contraire, *Lourdes, capitale du miracle* est beaucoup plus intemporel : il s'agit d'une évocation bien composée et très vivante de l'histoire de Lourdes et de ses miracles : une série de témoignages (notons l'interview du Comte de Beauchamp réalisée quelques jours avant sa mort) coupés d'illustrations enregistrées lors du 84me Pèlerinage National (1 d.25 cm., Festival FLD 142). Enfin, pour préciser le sens de Lourdes, un petit disque, sur un texte de Michel de Saint-Pierre, fait dialoguer un croyant et un sceptique, mais l'ensemble manque par trop de vigueur et de naturel (45 t., Polydor 20 813).

Sous le titre *Bernadette de Lourdes*, voici un enregistrement dont une face évoque l'ambiance de pèlerinage : à nouveau, et plus bouleversant encore que le premier, un reportage effectué dans les piscines, mais le texte de présentation n'est pas assez serré et l'ensemble est pâle ; l'autre face évoque la vie de Bernadette : là encore tout n'est pas satisfaisant : il y a du bon et du moins bon (1 d.

30 cm., Ducretet, 310 C 022). De Bernadette nous avons d'autres portraits : celui de Gilbert Cesbron, dans la collection « Les Saints Patrons », esquisse davantage la figure spirituelle de la sainte que son histoire : l'ensemble est sobre, sans aucun fond sonore, mais paraît à la longue monotone (45 t., Festival FSR 45 3002). Un autre disque de même format prétend retracer *La vie de Bernadette,* mais le caractère recherché du texte et le bruitage très grossier le rendent bien décevant (45 t., Lumen LD 235). *Lourdes, la merveilleuse histoire* fait intervenir beaucoup de témoignages, mais les phrases qui les relient n'accrochent pas suffisamment : c'est là une réalisation terne (1 d. 30 cm., Vega C 30 S 184). Nous lui préférons de beaucoup les disques qui suivent : *Bernadette de Lourdes,* composé par Jacques Tournier, est, de tous ceux que nous avons entendus, le plus radiophonique : il retiendra aussi facilement l'attention des enfants que des grandes personnes tant il est captivant. Nous assistons à l'interrogatoire qui eut lieu en août 1858 et une série de retours en arrière nous ramènent aux événements des mois écoulés (1 d. 30 cm., RCA 530 002). Le disque que présente l'abbé Laurentin est plus fouillé, plus scientifique : beaucoup de précisions historiques, le cadre évoqué en détails, la Vierge parlant en patois : cela a beaucoup d'intérêt, même si le rythme dramatique en souffre un peu (1d. 30 cm., Erato LDE 3042). Nous disposons de textes plus littéraires avec le *Bernadette* réalisé d'après le livre de Marcelle Auclair, encore que certains dialogues nous aient paru forcés, manquant de naturel (1 d. 30 cm., Lumen LD 3235), et le *Bernadette et Lourdes* tiré du livre plus ancien de Michel de Saint-Pierre : il y a dans ce disque une volonté de sérieux dont les illustrations musicales, empruntées aux organistes français des XVII[e] et XVIII[e] siècles, sont la preuve, mais d'un sérieux qui se laisse écouter avec plaisir, étant donné la qualité du texte (1 d. 30 cm., Olympia OMP 010).

Nous sommes tout à fait dans la littérature avec *Les plus beaux textes sur Lourdes* qui nous sont lus par Françoise Rosay, Julien Bertheau, Maurice Escande et Jean Marchat (1d. 30 cm., Lumen LD 3233). Les mêmes nous offrent encore *Les plus beaux textes sur Marie,* allant de saint Ephrem à Claudel et s'achevant par une prière de Pie XII : pour certains poèmes on aurait aimé une interprétation plus simple (1 d. 30 cm., Lumen LD 3232). Nous trouvons cette simplicité dans l'*Hommage à Marie* publié chez Barclay : on a demandé à divers écrivains ou personnalités catholiques de France (citons François Mauriac, Pierre Emmanuel, Gilbert Cesbron, Marcelle Auclair, etc.) d'évoquer chacun un mystère du Rosaire et plutôt que de faire appel à des acteurs on a laissé à chacun des auteurs le soin de lire ce qu'il avait écrit ; un accompagnement musical du R. P. Martin se charge de faire le lien. C'est un disque fort intéressant (1 d. 30 cm., Barclay 80091).

Henri LAXAGUE
François-Dominique SANSON

LES LIVRES

I. — ECRITURE SAINTE

R. DE VAUX, o. p., *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, Paris, Ed. du Cerf, 1958, 352 p., 990 f.

M. DU BUIT, o. p., *Géographie de la Terre Sainte*, I (Texte et index, 232 p.) et II (Cartes), Paris, Ed. du Cerf, 1958, 1200 f.

La collection des « Etudes annexes de la Bible de Jérusalem » se propose de compléter les introductions spéciales données en tête de chacun des livres bibliques, par des volumes qui constitueront une véritable Introduction générale à la lecture de la Bible. Après *L'archéologie de la Palestine*, de W. F. Albright, voici, sur les Institutions de l'A. T., un volume qui condense une somme de renseignements considérable et témoigne de la grande maîtrise du P. de Vaux, directeur de l'Ecole biblique de Jérusalem.

Après un exposé rapide sur les coutumes nomades et leurs survivances en Israël, l'auteur étudie successivement les institutions familiales (la famille, le mariage, la situation de la femme, les enfants, les successions et les héritages, la mort et les rites funèbres) et, plus longuement, les institutions civiles (les éléments de la population : hommes libres et esclaves, l'Etat, le Roi et sa maison, l'administration et les finances, la justice, l'économie et enfin le calendrier et les poids et mesures). Sur tous ces sujets le P. de Vaux fournit une information très sûre ; les chapitres, divisés en courts paragraphes, se lisent facilement. Ils ne s'encombrent d'aucune référence alourdissante : seuls les textes bibliques sont cités abondamment. Mais aux lecteurs qui veulent poursuivre le travail et contrôler les affirmations de l'auteur, ce dernier offre une bibliographie raisonnée qui termine le volume.

Ce livre est dédicacé aux étudiants de l'Ecole biblique qui y trouveront un écho des cours si vivants du P. de Vaux. Mais, au delà des élèves de Jérusalem, il s'adresse à un cercle beaucoup plus large: non pas les spécialistes, mais tous les chrétiens soucieux d'une « lecture intelligente » de l'A. T., ceux qui ont compris « que la Parole de Dieu est vivante et que l'on perçoit mieux sa résonance si on l'écoute dans le milieu vivant où elle a été prononcée ». Pour ceux-là — ils sont de plus en plus nombreux — le livre remarquable du P. de Vaux est indispensable. Ils attendent avec impatience le deuxième volume, consacré aux institutions militaires et religieuses, d'autant plus qu'il contiendra des index pour l'ensemble de l'œuvre.

La *Géographie de la Terre Sainte*, publiée dans la même collection par le P. du Buit, professeur à l'Ecole biblique de Jérusalem, répond à des préoccupations analogues : favoriser l'intelligence de l'histoire sainte par la présentation du cadre dans lequel elle se déroule. La première partie de l'ouvrage est consacrée à la « géographie physique » de la Palestine (relief, climat, sol, flore et faune, conséquences pour la population). Dans la deuxième partie, d'allure plus historique, l'auteur passe en revue la plupart des textes bibliques à caractère géographique, en étudiant successivement les voies de communication, les populations (tribus israélites et peuples étrangers), l'organisation du territoire depuis David et Salomon jusqu'à l'époque du N. T. Dix-huit cartes très claires sont encartées dans un volume séparé, ce qui facilite leur consultation. Un index de 50 pages groupe et parfois complète, pour les sites les plus importants, les renseignements répartis au cours du livre.

Cet ouvrage ne peut remplacer, surtout pour les lecteurs qui ne sont pas allés en Terre Sainte, un Atlas avec ses photographies, mais il le complète heureusement en fournissant, sous un volume restreint et très maniable, une documentation géographique considérable et de première main.

René BEAUPÈRE

Bibliographie biblique, Montréal, Editions de l'Immaculée-Conception, 1958, 398 p., 3.50 dollars.

Ce témoignage du renouveau biblique est publié sous les auspices des Facultés de théologie et de philosophie de la Compagnie de Jésus à Montréal. Les auteurs ont dépouillé de façon systématique 28 revues *catholiques* de langue française (principalement), anglaise et latine, de 1920 à 1957. Ils y ont joint des références à plusieurs centaines de volumes : 80 d'entre eux d'ailleurs ont été analysés avec soin et leur contenu distribué sous plusieurs rubriques. L'ensemble de ces références, constituant plus de 1100 rubriques, est organisé en quatre sections : introduction à la Bible, Ancien Testament (tous les livres sont passés en revue successivement), Nouveau Testament (les livres ; la personne et la vie de Jésus-Christ), thèmes bibliques (couvrant les deux testaments).

Quelques erreurs se sont glissées ici ou là, inévitables dans un travail de telle envergure. On pourrait peut-être reprocher aux auteurs une base de départ relativement étroite : 28 revues, c'est assez peu ; l'absence de certaines se fait sentir. De même on s'étonne de ne voir figurer dans la liste des 80 ouvrages qu'un seul livre du P. Lagrange alors que s'y trouve l'*Histoire sainte* de Daniel-Rops. Il nous a semblé aussi que, dans le domaine des introductions, les auteurs n'ont pas vu assez large et ont négligé par trop certaines sciences annexes : ne pas tenir compte de la technique archéologique nous paraît légitime, mais n'ont-ils pas négligé la géographie biblique : on est surpris de ne voir figurer comme *Atlas* que le petit ouvrage déjà ancien du P. Tellier.

On aurait mauvaise grâce d'ailleurs d'insister sur de telles remarques. Mieux vaut remercier les auteurs du précieux instrument de travail qu'ils nous fournissent et leur demander de prolonger leur effort en continuant à suivre l'actualité biblique.

René Beaupère

Saint Paul, *Les Epîtres, Version nouvelle d'après les textes originaux par les Moines de Maredsous*, Introduction par le P. Passelecq (Coll. Les écrits des Saints), Namur, Ed. du Soleil Levant, 1957, 254 p.

Sous un format de poche, ce livre renferme les Epîtres de saint Paul, en la traduction et avec les annotations de la Bible de Maredsous. Le propos qui a déterminé cette publication est certainement de favoriser et d'élargir l'audience accordée à saint Paul. Ce n'est d'ailleurs pas le premier recueil de ce genre : plusieurs existent déjà, dignes d'estime, notamment celui dont nous sommes redevables au P. Lemonnyer, o. p. (Publiroc, 1926). L'originalité de cette nouvelle présentation semble résider en sa clarté et en sa parfaite maniabilité.

L'introduction, pour suggestive qu'elle soit, paraîtra rapide et sommaire à plus d'un lecteur. Au seuil de ce volume, on eût souhaité une vigoureuse et précise synthèse faisant revivre saint Paul, en s'attachant à retracer sa vie, son portrait spirituel et les étapes saillantes de sa pensée. En outre, pourquoi n'avoir pas adopté, dans le classement des Epîtres, l'ordre historique le plus communément reçu ? Les notices qui précèdent chaque Lettre sont trop brèves, spécialement celle de l'*Epître aux Hébreux* : le problème posé par l'insertion de cet écrit dans le corpus paulinien eût dû être succinctement présenté selon l'état actuel des recherches opérées par les exégètes catholiques qualifiés. A la fin de l'ouvrage, on regrette l'absence d'un lexique soigneusement rédigé et relatif aux termes majeurs usités dans les Epîtres.

En dépit de ses insuffisances, cette édition a été inspirée par une initiative à laquelle on ne peut qu'applaudir, car la pensée de saint Paul est loin d'occuper dans la vie des chrétiens et des « honnêtes » gens la place qu'elle mérite. « Qui vivrait de saint Paul, a-t-on dit, serait sauvé de toute médiocrité ».

J. Lemarchand

Jean Carmignac, *Le Docteur de justice et Jésus-Christ* (Coll. Autour des manuscrits de la Mer Morte), Paris, Ed. de l'Orante, 1957, 166 p., 480 f.

Complétant le livre du P. Daniélou paru dans la même collection, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*, cet ouvrage est consacré à une comparaison entre la personne et l'œuvre du Docteur de Justice, principal maître spirituel de la communauté essénienne révélée par les manuscrits de la Mer Morte, et Jésus-Christ. Etayé par la traduction commentée de tous les textes de Qumran intéressant la question, le travail de J. Carmignac

constitue, à l'usage des non-spécialistes, un très utile résumé, d'où il ressort avec clarté que, quelle que soit la grandeur spirituelle de la personnalité et de l'œuvre du Maître de Justice, on ne peut, sans déformer les textes et sans inventer, en faire un Christ avant la lettre, le modèle copié par Jésus de Nazareth.

René BEAUPÈRE

W. F. ARNDT & F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Londres Cambridge University Press, 1957, XXXVII + 909 p.

Ce beau volume, dont le papier, l'impression, la présentation, font honneur aux éditeurs de Chicago et de Cambridge, est la version anglaise du classique dictionnaire du N. T. de W. Bauer. Elle a été exécutée sur la 4me édition (1952), tandis que paraît en fascicules la 5me édition. Il ne s'agit pas simplement d'une traduction de l'allemand, mais d'une véritable adaptation. Les deux ouvriers de cet austère, mais combien utile travail, le regretté Dr Arndt et le Prof. Gingrich se sont expliqués sur les caractéristiques de cette version anglaise. Non seulement la précieuse bibliographie a été tenue à jour jusqu'à la fin de 1954 et les fautes de l'original ont été corrigées, mais les références sont faites de préférence aux intruments de travail de langue anglaise, certains termes ont été traités avec plus d'ampleur ou même avec des interprétations différentes, quelques mots nouveaux ont été introduits d'après les découvertes papyrologiques ou l'apparat critique des dernières éditions de Nestle.

Ainsi ce bel instrument de travail rendra service aux professeurs d'Ecriture Sainte, même s'ils peuvent se référer à l'édition allemande. Mais comment ne pas faire des vœux ardents pour qu'une entreprise similaire mette ce trésor à la disposition de tous ceux qui étudient en France le N. T. sur texte original ? Il est des lacunes étonnantes dans notre renouveau biblique. Songeons encore que nous ne possédons pas de dictionnaire hébreu de l'A. T., alors que les étudiants de langue allemande ou anglaise n'ont que l'embarras du choix !

Y.-B. TRÉMEL

W. D. DAVIES, D. DAUBE. *The Background of the New Testament and its Eschatology* (in honour of C. H. DODD), Londres, Cambridge University Press, 1956, 555 p.

Charles Harold Dodd est une des figures les plus attachantes de la science biblique contemporaine. Dans cet admirable volume, des exégètes anglais, allemands, français, américains, scandinaves, appartenant à diverses confessions chrétiennes, ont voulu marquer, non seulement leur sympathie, mais leur dette à l'égard d'une œuvre qui fait parler le message de la Bible aux hommes de notre temps, sans

pour autant trahir la tradition d'érudition des grands *scholars* d'Oxford et de Cambrige. Il est encore significatif de l'influence de ce maître que l'un des éditeurs de ce volume d'hommage soit de foi israélite.

L'œuvre de Dodd couvre le champ entier du N. T., des Paraboles à l'*Epître aux Romains*, de l'exégèse apostolique de l'A. T. à la théologie johannique. Le public français a maintenant entre les mains la traduction de l'une des plus vivantes initiations à la Bible qui ait jamais été écrite, *La Bible aujourd'hui*. Mais c'est un autre ouvrage de Dodd qui aura le plus profondément marqué la pensée catholique elle-même : son petit volume sur *La Prédication apostolique*. Il mériterait également d'être traduit. Qui dira tout ce que lui doit le renouveau actuel de la prédication et tout particulièrement de la prédication missionnaire ? Si un mot comme celui de *kérygme*, malgré tous les durcissements qu'on lui fait subir, a retrouvé droit de cité dans le vocabulaire chrétien, ce tout petit livre anglais n'y est certainement pas étranger. *Lumière et Vie* reviendra sans doute un jour sur cette question.

Les contributions des amis ou disciples de l'exégète sont groupées autour de deux problèmes : l'arrière-fond du N. T. et son eschatologie. Elles font ainsi écho aux propres recherches de Dodd. Un ouvrage sur *La Bible et les Grecs* (1935) et toute la première partie de l'étude magistrale sur le IVe évangile (1953) avaient exploré, avec beaucoup d'acuité, le milieu mental dans lequel le N. T. est né. Le tableau retracé ici de cette toile de fond est plus large, puisqu'il va des conditions économiques à la Gnose, à l'Ebionisme et aux Esséniens. On ne peut que relever les contributions de K. W. Clark, qui fait le point de la critique textuelle, de P. Katz qui dégage les tendances actuelles de l'étude de la Septante et le très intéressant article de W. F. Albright, montrant comment les découvertes de l'archéologie palestinienne ont confirmé le caractère sémitique et l'antiquité de la catéchèse johannique.

La deuxième partie du volume constitue un bel ensemble sur l'eschatologie, soit sur les traits eschatologiques de certains écrits du N. T. (Matthieu, Jean, Actes, Paul, Hébreux, Jacques, 1 Pierre); soit sur les liens entre l'eschatologie et d'autres doctrines (l'Eglise, la mission, le sacrement, la morale sociale), soit enfin sur les rapports entre l'eschatologie biblique et d'autres milieux (comme la pensée grecque, le monde perse et gnostique). On sait que Dodd soutient la thèse de « l'eschatologie réalisée » : tout ce qu'il y a d'apocalyptique dans le message de Jésus, tout le scénario du « Royaume à venir » n'est que l'expression symbolique de la transcendance du Royaume déjà arrivé. Il n'est pas possible de le suivre jusqu'au bout dans cette réaction, en évacuant comme mythique la seconde venue du Seigneur. Mais en réagissant aussi vigoureusement contre les outrances d'une école qui réduisait le message de Jésus à une annonce apocalytique d'un monde tout entier situé dans le futur, il a mis en relief un aspect essentiel du message chrétien : le salut déjà présent.

Y.-B. TRÉMEL

Studies in Ephesians, édité par F. L. Cross, Londres, A.R. Mowbray & C°, 1956, 122 p.

Ce livre témoigne d'un renouveau de vie intellectuelle dans le clergé anglican. Le Dr F. L. Cross, professeur de théologie à Oxford, dans le but de maintenir le contact entre le clergé universitaire et celui des paroisses, organise chaque été, au collège de Christ Church à Oxford, une rencontre à laquelle participent plusieurs centaines de membres du clergé anglican. Il s'agit d'étudier, d'un point de vue pastoral, les questions théologiques qui sous-tendent le ministère chrétien. Le volume que nous avons entre les mains contient le texte de huit exposés faits, en juillet 1955, à la troisième de ces Rencontres. Il est consacré à l'*Epître aux Ephésiens.* La question de l'authenticité paulinienne est abordée en premier lieu : J. N. Sanders expose les raisons en sa faveur et D. E. Nineham, les raisons qui militent contre. E. K. Lee traite ensuite du thème de l'Unité ; D. E. H. Whiteley, de la christologie ; S. F. B. Bedale, de l'ecclésiologie, et C. P. M. Jones, de l'appel des Gentils. Après quoi, l'évêque anglican de Leicester, R. R. Williams montre dans l'Epître un modèle de prédication catéchétique pour une cérémonie de baptême ou de confirmation. Enfin, S. M. Gibbard rapproche la notion de mystère dans la Bible (spécialement dans notre épître) : de cette étude il tire la liturgie (spécialement dans les perspectives de Dom Casel) et dans quelques suggestions pratiques pour des améliorations de la liturgie de l'Eglise d'Angleterre. Le volume se termine par une très brève bibliographie.

Ces textes n'étaient primitivement pas destinés à la publication. Nous nous réjouissons que le Dr Cross, avec l'assentiment des auteurs, en ait finalement jugé autrement et qu'il ait mis à la disposition d'un public plus vaste que celui des Rencontres de Christ Church ce beau témoignage de l'effort théologique et pastoral de l'Eglise anglicane.

René Beaupère

Evode Beaucamp, *Sous la main de Dieu, II. La Sagesse et le destin des élus*, Paris, Editions Fleurus, 1957, 296 p., 555 f.

Jean de Saussure, *Le Cantique de l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1957, 74 p.

Roland de Pury, *Le libérateur, Notes sur l'Exode*, Genève, Labor et Fides, 1957, 102 p.

Dans *La Sagesse et le destin des élus*, le P. Beaucamp continue sa réflexion sur les livres bibliques. Son premier volume (cf. *L. et V.* n° 34, p. 109-110) traitait du prophétisme et de l'élection d'Israël, celui-ci se présente comme une lecture méditée des *Proverbes*, de *Job*, de l'*Ecclésiaste*, de l'*Ecclésiastique*, de *Daniel* et de la *Sagesse.* Après avoir montré que le message des prophètes forme la conscience du peuple d'Israël — et du même coup celle de l'Eglise —,

il souligne, dans ce nouveau travail, le rôle que jouent les Sages dans la formation de la conscience de chaque Israélite, et donc aussi de chacun des chrétiens. L'ouvrage se termine par des notes judicieuses sur le rôle de la lecture de l'Ancien Testament dans le développement de la vie spirituelle du chrétien.

Le Cantique de l'Eglise, du pasteur Jean de Saussure, est formé de quatre prédications qui constituent un commentaire « spirituel » du *Cantique des Cantiques*. Spirituel ? Ce n'est pas le mot exact, si par là on prétend exclure une recherche du sens littéral. L'auteur s'explique sur ce point : « Tout en professant que la *signification* profonde du *Cantique des Cantiques* est d'ordre spirituel, nous maintenons la pleine réalité du sens littéral de ce texte ». De Saussure y voit une brève pièce de théâtre à trois personnages (Sulamith, Salomon et le Bien-Aimé), dont le thème fondamental doit retentir comme une question posée à l'Eglise et à chacun de ses membres : « Sauras-tu demeurer, ou redevenir, fidèle à Dieu seul, à ce Dieu si décourageant par son caractère toujours si invisible, si imprévisible, si insaisissable, si inconcevable, si irréductible à tous les cadres si nécessaires à ta sécurité, à ta pensée, à ton existence ? Ou bien céderas-tu à ton besoin inné, fondamental, de te reposer sur des garanties humaines, terrestres, sur des puissances financières, des protections politiques, des couches sociales, des preuves rationnelles, des traditions ecclésiastiques, des systèmes théologiques ? » Si les catholiques peuvent se trouver en désaccord sur quelques expressions, ils n'en puiseront pas moins dans cette prédication très actuelle bien des richesses spirituelles.

Dans la même collection de *Cahiers bibliques*, le pasteur Roland de Pury réédite, sous le titre *Le Libérateur*, des notes sur l'*Exode* publiées naguère. Il ne s'agit pas d'un commentaire à proprement parler, mais de réflexions spirituelles destinées à aider la lecture ecclésiale du livre biblique et à en souligner les articulations théologiques. On trouvera dans ces pages, comme dans tout ce qu'écrit R. de Pury, bien des suggestions intéressantes. La préface cependant nous laisse dans un certain malaise. Il nous semble que, dans le souci, louable en soi, de montrer que c'est Jésus-Christ seul qui donne leur sens aux Ecritures, l'auteur en vient à méconnaître partiellement la dimension historique de la Révélation et à ne pas accorder suffisamment à l'Ancien Testament sa consistance propre.

René Beaupère

Jean-Paul Bonnes, *David et les psaumes* (Coll. Maîtres spirituels 13), Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p.

Frédéric Thieberger, *Le roi Salomon et son temps. Un des carrefours de l'histoire* (Coll. Bibliothèque historique), Paris, Payot, 1957, 310 p., 1200 f.

Introduit par J.-P. Bonnes, David vient de faire son entrée dans la séduisante galerie des *Maîtres Spirituels*. Ce treizième volume de la collection est, comme ses devanciers, présenté avec goût. La plupart des illustrations ont été empruntées à des psautiers et des bibles du Moyen Age. L'ouvrage comprend deux parties. La seconde est con-

sacrée aux psaumes. L'auteur présente environ vingt-cinq traductions qu'il fait précéder d'une introduction : « Du juste des psaumes à la messianité de Jésus ». Ces traductions sont agréables à lire ; on pourrait souhaiter parfois une plus grande fidélité au texte original. Nous ferons des réserves sur la vie de David qui occupe la première partie de l'ouvrage. Elle ne satisfera vraisemblablement ni les exégètes ni les spirituels. Les premiers reprocheront un manque de rigueur scientifique dans des analyses et des rappels historiques. Les seconds ne seront pas convaincus par la psychanalyse du grand roi qui laisse échapper l'aspect le plus religieux de son âme. Les uns et les autres seront gênés par une certaine minimisation de la transcendance de la Révélation. Ce n'est pas à dire que l'on ne puisse trouver dans cette biographie d'excellentes pages et des suggestions intéressantes, mais, en la lisant, on se souviendra du conseil de saint Paul : « Vérifiez tout : ce qui est bon, retenez-le ».

Le *Salomon* de Fr. Thieberger est d'un genre assez différent. Beaucoup plus qu'une biographie du fils de David, c'est, comme le sous-titre de l'ouvrage l'indique, l'étude d'« un des carrefours de l'histoire ». Plus du tiers du volume est consacré à l'époque de Salomon : l'auteur peint une fresque de la vie politique, culturelle et spirituelle du xᵉ siècle avant notre ère. La présentation de l'œuvre de Salomon ne vient qu'ensuite : la défense extérieure du royaume d'Israël, son organisation interne, son rayonnement (commerce, visite de la reine de Saba, etc.). Puis un très court chapitre — il compte dix pages à peine — esquisse le portrait du monarque. On est alors un peu déçu. L'âme du roi, finalement, échappe et l'on reste à l'extérieur, incapable même de partager l'admiration de Fr. Thieberger pour ce grand « architecte ». Mais est-ce la faute de l'auteur ? N'est-ce pas plutôt en raison d'une certaine sécheresse de l'âme de Salomon lui-même ? Ne peut-on pas en voir un signe dans le fait, relevé par Fr. Thieberger, que, à l'inverse de Saül et surtout de David, Salomon le magnifique n'eut jamais d'amis ?

Nous n'avons pas été convaincu par les efforts de l'auteur pour rattacher d'une façon ou d'une autre au roi les œuvres littéraires qui lui sont attribuées, le *Cantique des Cantiques*, *l'Ecclésiaste* et les *Proverbes*.

La traduction française de ce volume, assurée par S. M. Guillemin, a malheureusement laissé passer un certain nombre de fautes typographiques et d'inexactitudes (onomastiques, historiques, topographiques, généalogiques, etc.). Malgré cela l'ouvrage demeure vraiment intéressant et utile, même si l'on ne peut pas suivre l'auteur, ancien professeur au Séminaire rabbinique de Prague, dans toutes ses interprétations.

René BEAUPÈRE

Jacques MONTJUVIN, *Panorama d'histoire biblique*, Paris, Editions de l'Ecole, 1956.

Le Nouveau Testament, traduit sur le texte grec et annoté par D. BUZY, s. c. j., Paris, Editions de l'Ecole, 1957, 633 p.

Saint Luc, *L'histoire des apôtres*, texte, présentation et notes par Gilbert Le Mouel, Paris, Les Editions ouvrières, 1957, 200 p., 500 f.

Le livre des psaumes, Paris, Librairie Durlacher, 1957, 113 p.

Nous recommandons vivement le *Panorama* de J. Montjuvin. L'histoire biblique, d'Abraham à la mort de saint Jean, est schématisée sur un dépliant d'environ 2 mètres de long sur moins de 20 centimètres de hauteur. Un jeu de signes et de couleurs met en valeur les noms et les dates. L'histoire du peuple juif est constamment replacée dans son cadre politique et culturel. Signalons, pour une édition ultérieure de ce précieux travail, quelques corrections ou améliorations : lire *Shallum* au lieu de Bhallum, *Diadoques* au lieu de Dialogues (dans la notice d'utilisation). Pourquoi le nom du roi *Joiakin* ne figure-t-il pas ? N'y aurait-il pas intérêt à citer les *Maccabées ?* Une légère erreur de présentation semble placer la fin de la vie terrestre du Christ après la Pentecôte, le martyre d'Etienne et la conversion de Paul.

La traduction française du N. T. par le P. Buzy vient d'être rééditée, revue et corrigée dans le but d'améliorer à la fois sa fidélité au texte original et son style. Un assez grand nombre de photographies aident à situer l'évangile dans son cadre géographique ou reproduisent des œuvres d'art. Celles qui sont en couleurs ne sont pas les mieux réussies.

Dans le livre de G. Le Mouël on trouvera une traduction simple des *Actes des Apôtres*, enrichie de notes relativement abondantes et précédée d'une bonne introduction d'une cinquantaine de pages sur saint Luc et son œuvre et sur le peuple juif. Des cartes et des plans aident à mieux suivre le récit. Le volume se termine par une courte bibliographie et un tableau chronologique.

L'ouvrage publié par la Librairie Durlacher contient non seulement le psautier hébreu avec, en regard, une traduction française d'après la Bible du Rabbinat, mais encore le texte des prières que les juifs récitent avant et après la lecture des psaumes.

René Beaupère

André Parrot, *Le Musée du Louvre et la Bible* (Cahiers d'archéologie biblique 9), Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1957, 166 p., 800 f.

Le neuvième Cahier d'archéologie biblique, conçu un peu différemment de ceux qui l'ont précédé, s'efforce de souligner et de faire mieux découvrir à un large public l'intérêt biblique des collections conservées au Département des Antiquités orientales du Musée du Louvre. Ce volume prolonge ainsi l'excellente exposition *Bible et archéologie*, montée avec tant de succès au Louvre par André Parrot. L'ouvrage suit un plan chronologique, des origines à l'époque néo-testamentaire, en mettant en vedette, à chaque étape, les pièces du Musée qui aident à mieux lire la Bible en la situant dans

son cadre politique et culturel. Il se termine par une courte bibliographie et par un plan permettant de retrouver, dans le Musée, les monuments étudiés. Les nombreux dessins et les photographies qui illustrent le livre permettront à ceux qui n'ont pas la chance de pouvoir visiter le Louvre de profiter de quelque manière des richesses sur lesquelles veille le Conservateur en chef des Musées nationaux et qu'il présente avec tant de compétence technique et de sens pédagogique.

René Beaupère

II. — DIVERS

Marc Oraison, *L'Union des époux* (Bibliothèque Ecclesia), Paris, A. Fayard, 1956, 155 p., 400 f.

Le titre du dernier chapitre, *Eléments d'une morale conjugale positive,* exprime, de façon générale, l'intention qui anime ces pages. En les élaborant, l'auteur s'est proposé de tracer un cheminement entre « l'enseignement universel et souverain de l'Eglise et la réceptivité concrète des fidèles ». Il s'agit de favoriser au mieux, dans ce domaine, une assimilation personnelle des principes, par l'indication et l'explicitation d'un rythme vital de comportement. Les deux premiers chapitres situent heureusement, avec une saine clarté, les deux pôles nécessaires de cette réflexion : aperçus sur la sexualité et l'instinct sexuel en biologie générale ; aperçus sur l'amour, principe de morale. La considération dynamique de la sexualité, dans l'unité de l'être humain et de sa vocation, impose l'exigence d'une éducation sexuelle prise suffisamment tôt et de manière globale, dans tout un climat de formation affective et sentimentale, s'intégrant dans une vie de charité authentique. A cet égard, le péché est souligné comme dissociation inacceptable entre les activités normalement ordonnées à la génération et les instincts de jouissance.

Les résistances à l'évolution spirituelle manifestent des « rémanences d'infantilisme psychologique ». Pour en triompher, il faut passer d'une morale des actes à une éducation positive de la tendance. La chasteté conjugale apparaît ainsi comme une vertu à élaborer ensemble, force positive conséquente à l'engagement de charité, et pour laquelle le sacrement de l'union anime, sans le supprimer, l'effort psychologique et moral. D'où l'invitation à la recherche constante de l'altérité réelle du don, à l'apprentissage dès le début de la maîtrise de la sexualité dans l'espacement simple des relations conjugales. L'importance des aspects extra-sexuels de la vie commune est fortement marquée ; il est rappelé que la sexualité peut devenir le suprême refuge du repli égocentrique, « l'adversaire le plus insidieux de l'amour vrai ». Contre les dangers latents d'une « résurgence vive de l'auto-érotisme », doit se développer la recherche positive d'une conversion psychologique du je au nous. Les méthodes destinées à favoriser l'équilibre de la vie conjugale dans un sens moral, mises à leur place, relative et restreinte, font l'objet d'appréciations nuancées et prudentes, le jugement s'exerçant non seulement sur les actes, mais sur l'esprit dans lequel ils sont faits.

Ajoutons que la difficile question des « fins » du mariage nous paraît transcrire de façon assez originale l'essentiel de la doctrine et des mises au point appelées par certains excès, mais peut-être la précision et la clarté en souffrent-elles. La meilleure lecture de cet ouvrage par les foyers devrait être faite avec les éclaircissements d'un aumônier qualifié. C'est dans ces conversations qu'ils approfondiront au mieux les réflexions sur cet équilibre chrétien de mutuelle offrande, en référence au mystère de la Croix, dans l'humilité confiance et joyeuse.

René LUQUET

A.-M. HENRY, *Morale et vie conjugale*, Paris, Ed. du Cerf, 1957, 240 p.

Le sujet a été si souvent abordé que ce n'est pas sans appréhension que l'on aborde un livre sur la vie conjugale. Certaines études ont envisagé surtout la spiritualité du mariage ; d'autres, attentives surtout à la psychologie, nous en ont fait sentir la complexité et saisir la difficulté qu'il y a à répondre aux questions que se posent les époux chrétiens. Celle-ci se détache du lot. Son auteur croit à la valeur de la morale thomiste et entend éclairer à cette vive lumière la morale conjugale. C'est l'heureuse originalité de ce livre.

Ceci nous vaut un enseignement objectif et non un dégagement de coordonnées morales par analyse de la situation du foyer. Une synthèse de la vie morale nous est présentée par un théologien qui la possède assez pour en dégager les grandes lignes de force, la dépouiller de sa scolastique (sauf en quelques endroits où il cède au plaisir de tout dire, même cela) et pour y intégrer la morale du foyer. Ainsi malgré l'appel constant et pertinent aux données de la psychologie et aux conditions de vie les plus concrètes, l'objet n'est pas de faire pénétrer dans la sphère d'existence du foyer, mais de livrer un donné moral vivant, capable d'orienter les époux, à partir des requêtes essentielles des chrétiens unis par le mariage. C'est aussi d'indiquer l'application de ce donné, ce qui est fait avec pénétration.

La trame de l'ouvrage est fournie par les différentes vertus, théologales et cardinales. Ce plan donne au P. Henry la joie de citer le quatrain de Péguy : *Les quatre cardinales sont mesurées. Mais les théologales sont délurées.* On voit dès lors l'orientation de la pensée. Il ne s'agit pas d'une morale des commandements, du permis ou du défendu. Ce que l'on trouve ici c'est un mouvement organique et libre vers la sainteté conjugale. Chapitre après chapitre, vertu par vertu, les éléments de cette convergence vers l'unité se détachent. Les belles pages abondent, riches de résonances pour toute vie, surtout pour celle des époux. Celles qui sont consacrées à la foi conjugale et à la foi théologale, à la confiance qui implique risque et certitude, à l'analogie de la loi et de la grâce pour éclairer les rôles respectifs de l'époux et de l'épouse, m'ont paru être parmi les meilleures.

Que l'on n'imagine pas pourtant une morale par les sommets : les questions délicates ne sont pas évitées. La chasteté conjugale, l'intimité et la fécondité sont l'objet de deux longs chapitres. Là encore, l'auteur se refuse à pénétrer dans le terrain du permis ou

du défendu. Il fait mieux. Il ne permet pas seulement de juger un cas, mais de former des consciences. Considérant la chasteté comme une vertu inséparable des autres et surtout de la charité, c'est-à-dire de l'épanouissement total de la vie chrétienne, il peut éviter l'écueil du « tout ou rien » et marquer la progression de la conversion et les étapes d'une vertu dont on oublie souvent qu'elle ne trouve sa perfection qu'au terme d'un long effort.

En ce domaine bien souvent le prêtre se borne à être miséricordieux après la transgression d'une loi dont il devine la difficulté. Ou bien s'il donne une ligne de conduite, c'est en s'inspirant d'un pragmatisme qui essaie de concilier les exigences spirituelles et celles du bon sens. Il trouvera dans ce livre autre chose. A la lumière de la morale la plus sûre, les orientations lui sont données pour guider des hommes et des femmes tels qu'ils sont vers la sainteté. Sans doute les solutions ne lui sont pas fournies. Il n'est pas dispensé d'avoir du jugement. Il pourra regretter que l'auteur n'ait pas voulu ou osé s'avancer davantage. Du moins, il trouvera de quoi former son jugement.

A bien des titres ce livre mérite de prendre place dans la bibliothèque des prêtres qui ont charge de groupes de ménages. Il leur fournira, outre l'appui et la lumière pour la direction, de riches matières pour leurs causeries. Aux foyers également il peut être utile. Il réunit des articles qui ont paru dans la revue *Foyers*. C'est l'audience trouvée auprès des lecteurs qui a incité l'auteur à les réunir en volume.

D. BELAUD

Théodore BOVET, *Le mariage, ce grand mystère*, traduit de l'allemand par Léon MARCEL. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1956, 158 p., 450 f.

Un médecin se propose dans ce livre d'éclairer les problèmes de l'union conjugale jusque dans les détails concrets de l'existence journalière. Et il entend le faire à la lumière d'un principe : « Il faut que l'amour gouverne toute la sexualité et que Dieu règne en souverain sur l'amour ». L'auteur réalise son propos en sept chapitres: amour et mariage, homme et femme, la communauté amoureuse, le fruit du mariage, le foyer, crises conjugales, le mystère conjugal.

On trouvera dans ces pages des indications et des réflexions de grande valeur. Les points sur lesquels la théologie catholique n'est pas en accord avec la théologie protestante, à laquelle se réfère l'auteur, sont en général indiqués. Ils ne le sont pas toujours explicitement toutefois. Et le lecteur catholique aura donc à tenir compte de cette réserve en particulier dans les paragraphes concernant la limitation des naissances, le divorce et le mariage comme sacrement.

R. B.

M. SAUVAGE, *Socrate et la conscience de l'homme* (Maîtres spirituels 9), Paris, Ed. du Seuil, 1957, 192 p.

M. VANHOUTTE, *La notion de liberté dans le Gorgias de Platon*, Léopoldville, Publ. univ., 1957, 43 p.

Micheline Sauvage nous offre une étude d'histoire de la philosophie qui a le mérite d'être abondamment et intelligemment illustrée ; souhaitons que se répande ce recours à l'image, dans une discipline qui le néglige trop constamment. Le lecteur ne perdra pas son temps s'il commence par *regarder* : les photogravures, qui occupent à elles seules un bon tiers du petit livre, sont la meilleure voie d'accès au texte.

Après avoir rêvé et déjà réfléchi devant les portraits de Socrate, de ses prédécesseurs et de ses contemporains, qu'on essaie de voir vivre ce personnage dont M. Sauvage cerne les traits, qu'on le replace au sein de l'Athènes qu'il a connue, au milieu de ses concitoyens, avec lesquels ils se confondait si bien que sa vie quotidienne nous semble banale. Qu'on prenne conscience, ensuite, du *presque rien* qui fait de lui un être à part, toujours absent, autre qu'on ne le croyait, jamais tout à fait là où l'on voulait le saisir, — ce presque rien qui fut sa mort après avoir été son *démon*. On comprendra alors, ou du moins on pressentira, pourquoi Socrate n'a jamais cessé de hanter l'esprit de l'occident, pourquoi il nous gêne autant qu'il gênait les athéniens et plus qu'aucun autre philosophe ne l'a jamais fait : c'est qu'il n'a pas été *un philosophe,* mais *la philosophie,* — ou la liberté, ce qui revient au même.

Ayant lu cette évocation de Socrate, on abandonnera le texte de M. Sauvage, on reviendra aux images, on relira les auteurs, anciens ou modernes, qui nous parlent de Socrate ou qui le font parler, et on se sentira renvoyé à soi-même : « Si quelqu'un désire m'écouter pendant que je parle, je n'en refuse le droit à personne (...) Après cela, si quelqu'un tourne bien ou mal, de quel droit l'imputerait-on à mes leçons, quand je n'ai promis ni donné de leçons à personne ? » (PLATON, *Apol.*, 33 a-b).

Introduction à Socrate, le livre de M. Sauvage est aussi, et du même coup, une introduction à la philosophie. Faut-il alors n'en conseiller la lecture qu'aux débutants ? Peut-être, si l'on se souvient qu'en un tel domaine nul ne saurait se flatter de n'être plus un débutant et de n'avoir plus besoin d'être introduit.

C'est encore un début que nous donne occasion de saluer le travail de M. Vanhoutte. Il est, en effet, dans la série *Philosophie et Lettres,* la première publication qui nous vienne de l'Université Lovanium, fondée à Léopoldville par l'*Alma Mater* belge. M. Vanhoutte, bien connu des platonisants, s'attache ici à étudier la notion de liberté dans le *Gorgias* de Platon ; mettant en œuvre une méthode originale, il note soigneusement les réactions psychologiques de Socrate et de ses interlocuteurs à l'égard de la nécessité dialectique qui s'impose à eux ; l'analyse précise des diverses situations dans lesquelles Platon place ses personnages permet de mesurer le degré de liberté laissé à l'homme dans l'accomplissement de sa destinée. Les résultats auxquels est conduit l'auteur n'éclairent pas seulement d'un jour nouveau le dialogue platonicien, ils ouvrent aussi à une réflexion sur le discours philosophique en général, dont Socrate, une fois de plus, apparaît comme l'Incarnation.

J.-Y. JOLIF

La présence d'autrui (Nouvelle recherche 12), Toulouse, Privat, 1957, 173 p.

On trouvera dans ce recueil huit communications faites au VIIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de langue française (Toulouse, 1956), dont le texte faisait défaut dans la publication antérieure des *Actes*.

Le Dr P. Parrot (*Investigation psychologique et sens de la personne*) étudie les rapports entre le psychiâtre ou le psychologue et le malade ou le testé. Le Dr E. De Greeff, dont la contribution (*Image d'autrui et devenir personnel*) nous semble la plus remarquable de cet ensemble, montre comment nous créons l'image d'autrui selon un schéma fondamental qui nous sert également à recréer notre propre image. Cette structuration, acquise dès l'enfance, met en cause l'objectivité de notre connaissance d'autrui ; il y a un mythe d'autrui, qui peut n'être jamais modifié vraiment et n'autoriser de perception du prochain que sous forme de projection. A. Ayffre (*Cinéma et présence du prochain*) prolonge de façon intéressante la réflexion du D^r De Greeff, en recherchant, par une analyse pleine de finesse, comment et à quelles conditions le cinéma peut révéler la présence d'autrui, que « notre œil de tous les jours » risque de ne jamais percevoir.

Les cinq dernières communications sont d'ordre philosophique : G. Berger (*Du prochain au semblable*) esquisse une phénoménologie de la solitude ; E. Rochedieu (*La rencontre d'autrui*) souligne que la foi religieuse aide à surmonter les obstacles psychologiques à la reconnaissance du prochain ; dans son inimitable style, brillant et précieux, V. Jankélévitch (*Le prochain et le lointain*) veut nous convaincre qu'il n'y a d'autre prochain que le Toi invoqué dans l'amour ; P.-H. Simon (*Notes sur l'amour du prochain*), en quelques pages plus équilibrées, restitue à l'universel humain la consistance que lui refuse Jankélévitch. Une étude de G. Bastide (*L'homme et son prochain*), qui synthétise les travaux du Congrès, sert de conclusion à ce recueil, plus intéressant, somme toute, par l'apport des psychologues et des sociologues que par celui des philosophes.

J.-Y. JOLIF

N.-A. POULAIN, o. p., *La Messe sur le monde*, Angers, Couvent des dominicains (44, rue Rabelais), 1957, 32 p.

Dans son avant-propos, le R. P. Poulain avertit qu'il s'agit là du texte d'une conférence prononcée à l'Université catholique d'Angers et destinée aux étudiants de Chartres qui avaient pris pour thème du pèlerinage 1957 : *La Messe sur le monde*. Une première partie campe les attitudes fautives de nombreux chrétiens, dues la plupart du temps à une regrettable carence doctrinale. La démarche procède ensuite en deux volets opposés : le premier détermine « ce que la Messe n'est pas », et énumère quelques-uns des éléments qui en font partie sans en être l'essentiel ; le second dégage « le cœur de la Messe » : tout le développement est centré sur l'idée de la Pâque. Mystère pascal, la Messe réalise le passage de la mort à la vie : pâque eucharistique, elle est une immense action de grâces ; repas pascal, c'est elle qui suscite la communion fraternelle ; sacrifice pascal, elle

rejoint le don de Jésus au Calvaire. La conclusion décrit l'attitude chrétienne face à la Messe. On pourrait reprocher à cette courte synthèse de n'être pas assez centrée sur l'aspect sacrifice ; mais le but poursuivi par l'auteur était d'abord de fournir le plus possible de pistes à une recherche personnelle. Il y a réussi. Peut-être regrettera-t-on ici ou là quelques formules un peu faciles, mais le style et l'expression sont clairs et agréables. Ces pages doivent aider à redécouvrir la réalité profonde de la Messe.

François-Dominique SANSON

Vladimir SOLOVIEV, *La grande controverse et la politique chrétienne* (Coll. Philosophie de l'esprit), Paris, Aubier, 1953, 232 p.

ID., *Conscience de la Russie*, Traduit et présenté par Jean GAUVIN, Paris, Egloff, 1950, 184 p.

Prévenons tout de suite un lecteur non averti que certains vieillissements très apparents dans la position et la pensée de Soloviev pourraient malencontreusement l'arrêter. Oui ! Sa Russie n'est plus notre Russie ; son Orient, plus notre Orient ; seul son Occident serait davantage notre Occident : et voilà qui est bien gênant quand on voudrait nous faire voir la fidélité à l'Est et le progrès à l'Ouest ! D'ailleurs, se demande-t-on, quand la systématisation de l'auteur avait encore sa pleine actualité, son ampleur même ne la rejetait-elle pas dans un certain flou ? Son Orient, par exemple, est tantôt Byzance, tantôt l'Islam, voire la Chine. Et bien des préventions ne manqueront pas de s'élever contre la méthode de l'auteur, ce mélange trop arbitraire d'abstrait et de concret, plus exactement contre cette perpétuelle adjonction de notions morales à des réalités historiques ou géographiques. Plus irritantes encore à beaucoup paraîtra une confusion presque constante entre le destin temporel des peuples et une certaine « vocation surnaturelle des nations ».

Mais ce qui, chez tant d'autres, ne serait que systématisation insupportable, devient chez Soloviev simple cadre où il déverse des aperçus psychologiques et spirituels, avec la charmante fantaisie qui est, comme chacun sait, l'apanage des Slaves. Plus profondément, nous découvrons le regard du contemplatif longuement attentif aux mystères chrétiens, à l'incarnation de son Seigneur tout spécialement. A lire Soloviev avec sympathie, nous grandissons en sagesse ; tenir à la fois les valeurs les plus antinomiques de l'évangile nous paraît plus nécessaire et merveilleux : passivité et activité, tradition et progrès, liberté et autorité, églises locales et monarchie romaine.

Les admirateurs de Dostoievski aimeront retrouver chez son disciple ce sens vécu du spirituel, qui se devine plus qu'il ne se lit, qui jaillit de quelques considérations concrètes plus qu'il ne s'exprime en concepts. L'apologue de l'Antéchrist, maladroit en sa composition, quelque peu douceâtre en sa conclusion, serait, pour un littéraire, illisible après l'admirable légende du Grand Inquisiteur.

On y est saisi cependant par une même inquiétude chrétienne devant une trahison toujours possible à l'égard du Seigneur, sous les subtiles insinuations d'un démon généreux.

La réflexion sur le conflit orient-occident, sur le destin de la Russie qui est de les concilier, ne peut rencontrer notre accord intégral. Chose grave, puisque nous sommes là dans les thèmes fondamentaux de l'auteur. Mais le plus intéressant n'est pas la pensée cristallisée, c'est l'évolution de Soloviev. Peu à peu nous le voyons passer d'un slavophilisme presque naïf à un universalisme, où les nations se justifient par les services rendus à la communauté internationale. Le progrès de Soloviev, au cours des vingt dernières années de sa courte existence, consistera, non pas à rejeter la volonté d'être à la fois russe et homme, mais à mieux comprendre, d'une part, que l'homme universel n'est pas nécessairement compris dans la nature et le peuple russes, et, d'autre part, que, pour s'accomplir, la Russie, comme l'âme individuelle, doit accepter de mourir, c'est-à-dire de se perdre dans l'humble service de l'humanité et du plan de Dieu. Ce second point nous semble prêter à discussion, en ce qu'il confond un peu trop la vocation des patries charnelles et la vocation des âmes promises à la rencontre du Seigneur. Faut-il dénoncer là une insuffisante distinction entre nature et surnature ?

Les deux volumes que nous recensons, et spécialement le second, enrichi d'une préface et de notes concises et claires de M. Gauvin, aideront à suivre la montée spirituelle de Soloviev, ce russe du XIX[e] siècle, dont la pensée est pour nous, chrétiens français du XX[e] siècle, un sérieux appel au dépassement.

Régis-Claude GEREST

Lucien JERPHAGNON, *Le mal et l'existence*, Paris, Ed. Ouvrières, 1955, 155 p., 330 f.

L'auteur se défend à juste titre de vouloir *expliquer* le mal : car expliquer le mal, ce serait admettre qu'il représente quelque chose de compréhensible. Or, comme l'analyse le montre à l'évidence, le mal n'est pas une *chose*, et c'est pourquoi il nous apparaît inconcevable. Ce qui fait le malheur, c'est précisément qu'il est inexplicable. Il n'y a rien à comprendre, voilà le scandale profond du mal. Mais, s'il n'y a pas à proprement parler de réponse à fournir, il y a une manière de poser le *problème*, un problème insoluble, qui laisse place à un sentiment plus authentique de l'existence, et dégage, jusque dans la conscience malheureuse, une sérénité plus sûre d'elle-même. L'auteur nous en découvre les fondements par une double réflexion sur l'expérience humaine et sur la foi chrétienne. Qu'il nous soit permis de penser que sur le premier point, en particulier dans le chapitre sur *le mal et Dieu*, l'auteur se réfugie un peu trop vite dans le mystère ; nous n'en serons que plus libre pour dire le bienfait que procurera la lecture de la seconde partie, consacrée au sens chrétien de la souffrance.

F. G.

Pierre ZUMBACH, *L'entraide dans l'Eglise*, Genève, Centre Social Protestant, 1956, 162 p.

Ce livre généreux présente le résultat de trois ans de travail au Centre Social Protestant de Genève. Composé sans rigueur, écrit au fil de la plume, il est tout brûlant de la charité qui anime son auteur que, dans la préface, le pasteur Raynald Martin présente ainsi : « Tu cherches à faire comprendre, avec toute ta fougue et ta conviction, qu'aucun travail pour Dieu n'est possible s'il est fait du bout des doigts. Ou bien l'on se donne tout entier, en se jetant dans la mêlée et en participant à toute la vie des douloureux et malchanceux de la vie, ou bien l'on ne se mêle pas de s'occuper d'autrui ». Puisse ce témoignage aider de nombreux chrétiens à prendre mieux conscience des impératifs de la charité !

R. B.

LIVRES REÇUS

A. BLOCHER-SAILLENS, *Quelle heure est-il à l'horloge d'Israël ?*, Paris, Ed. des bons semeurs, 1957, 86 p.

R.-Th. CALMEL, o. p., *Ecole et sainteté*, Paris, Ed. de l'Ecole, 1958, 64 p.

F. GENEVOIS, *Trinité et vie chrétienne*, Paris, Lethielleux, 1957, 168 p.

P. LAURENT, G. CANDELIER, R. MAROT, *Jésus-Christ notre Dieu et Sauveur* (Coll. Paroles de Vie), Liège, H. Dessain, 1953, 148 p.

Dom G. LEFEBVRE, *La grâce de la prière*, Paris, Desclée De Brouwer, 1956, 138 p.

Jean MOUROUX, *Du baptême à l'acte de foi*, Paris, Ed. de l'Ecole, s. d., 38 p.

Pages mariales contemporaines, Izieux (Loire), Centre Champagnat, 1958, 288 p.

André RAVIER, s. j., *Bernadette et son chapelet, Esquisse d'une spiritualité mariale*, Nevers, Couvent Saint-Gildard, 1958, 80 p.

A. RENOU, *En Egypte au temps de Joseph* (Coll. La vie aux pays bibliques), Paris, Ed. de l'Ecole, 1955, 156 p.

A. RENOU et L. RENOU, *Au temps des patriarches, I. Abraham* (Coll. La vie aux pays bibliques), Paris, Ed. de l'Ecole, 1957, 140 p.

Mgr L. SOUBIGOU, *Saint Paul guide de pensée et de vie*, Paris, Lethielleux, 1957, 176 p.

M. TOUDOIRE, *Apostolat laïque et vie chrétienne*, Paris, Spes, 1957, 110 p.

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 4me trimestre 1958

LVMIÈRE ET VIE

REVUE DE FORMATION DOCTRINALE CHRETIENNE

PUBLIEE CINQ FOIS PAR AN
SOUS LA DIRECTION D'UN GROUPE
DE DOMINICAINS DE LA PROVINCE
DE LYON

CONDITIONS D'ABONNEMENT

Les abonnements sont d'un an. Ils partent normalement du 1er Janvier.

	abonnement ordinaire	abonnement de soutien	le numéro
France	1.200 f.	1.800 f.	300 f.
Etranger	1.500 f.	2.000 f.	350 f.
Suisse .... Colomban Frund, 14, rue du Botzet, Fribourg, C. C. P. IIa 1975	15 f. s.	20 f. s.	3,50 f. s.
Belgique et Luxembourg .... La Pensée catholique, 40, avenue de la Renaissance, Bruxelles, C.C.P. 1291.52	195 f. b.	250 f. b.	50 f. b.
Pays-Bas .... H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Grachte, Haarlem, C.C.P. 85843	14 fl.	20 fl.	3,50 fl.
Italie .... Pia Società San Paolo, 8, via Pio Decimo, Rome, C.C.P. 1.18976	2.600 L.	4.000 L.	600 L.
U.S.A. et Canada .... Periodica, 5090, av. Papineau, Montréal 34, Canada.	$ 4.50	$ 6.00	$ 1.00

Pour tout changement d'adresse, ne pas oublier de joindre à l'ancienne bande la somme de 60 francs en timbres.

Prière de joindre un timbre à toute lettre demandant une réponse, et d'inscrire au dos des mandats notre référence ou les indications utiles.

Pour les réabonnements, utiliser notre C.C.P. de préférence aux chèques bancaires.

Toute la correspondance et tous les ouvrages à recenser doivent être adressés sans mention personnelle à

LVMIERE ET VIE - 2, Place Gailleton, LYON 2me

Tél. 37-49-82 — C. C. P. Lyon 3038.78

LVMIÈRE ET VIE

PRIX : France, **300** f.
Etranger, **350** f.